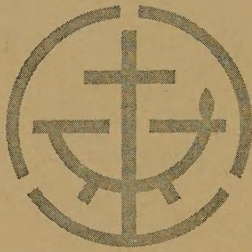


School of Theology at Claremont



1001 1328854

SERIES



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960











✓ 3073  
M4

48

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. A. BLUDAU, MÜNSTER i. W.

HEFT 1/2.

---

JESUS  
" UND DIE HEIDENMISSION.

BIBLISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG

VON

DR. MAX MEINERTZ 1880 -

A. O. Ö. PROFESSOR DER NEUTESTAMENTLICHEN EXEGESE  
IN BRAUNSBURG.

---

MÜNSTER i. W. 1908.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

**Imprimatur.**

Monasterii, die 22. Februarii 1908.

No. 1167.

F. de Hartmann,  
Vic. Eppi Genlis.

Dem hochwürdigsten Herrn  
**Dr. Aloys Schaefer.**

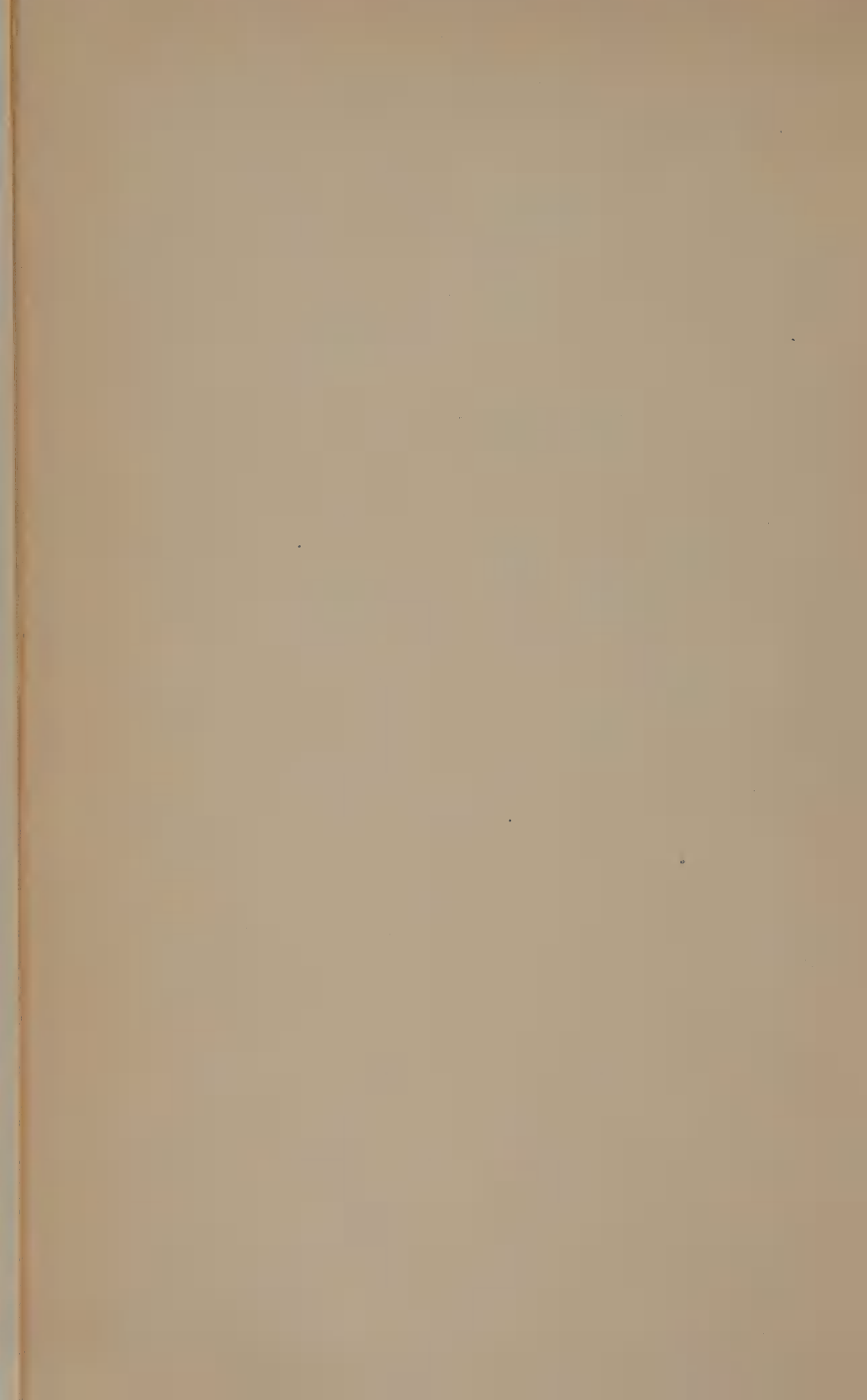
A1711





## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort . . . . .	VII
§ 1. Das Problem . . . . .	1
§ 2. Der Universalismus des alten Testamentes . . . . .	17
§ 3. Das zeitgenössische Judentum . . . . .	36
§ 4. Der „intensive“ Universalismus von Jesu Lehre und Person . . . . .	49
§ 5. Jesu ausdrücklicher Universalismus . . . . .	80
§ 6. Missionsgedanken Jesu . . . . .	111
§ 7. Der Missionsbefehl . . . . .	166
§ 8. Die Darstellung der einzelnen Evangelien . . . . .	183
§ 9. Der Missionsbefehl und die weitere Entwicklung . . . . .	201
Stellenverzeichnis . . . . .	231
Namenverzeichnis . . . . .	240



## Vorwort.

Die katholische Kirche hat es von jeher als eine ihrer vornehmsten Aufgaben betrachtet, das Christentum in aller Welt zu verkündigen. Namen wie Paulus, Gregor der Große, Bonifatius, Franziskus Xaverius erinnern an die großartigsten Erfolge der Missionsbestrebungen in vergangener Zeit. Auch heute ist der Missionseifer intensiv und extensiv ganz hervorragend.

An der Missionstätigkeit beteiligt sich auch die protestantische Christenheit mit lebhaftestem Interesse. Ursprünglich war dem allerdings nicht so. Erst allmählich, vor allem unter dem Einflusse des Pietismus und Methodismus, kam dem Protestantismus die allgemeine Missionspflicht zum Bewußtsein. Und es ist sehr bemerkenswert, daß heute alle Richtungen im Protestantismus, auch der linksstehende Flügel, von der Missionspflicht voll und ganz durchdrungen sind. Harnack spricht in einem gehaltvollen Vortrage über „Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission“ von der „unerschütterlichen Überzeugung unserer Missionspflicht“ (Reden und Aufsätze II [Gießen 1904] 109—128). Troeltsch nennt die Mission „eine Pflicht der christlichen Völker gegen ihren Glauben, gegen sich selbst, gegen ihre Mitmenschen“ (Die Mission in der modernen Welt, in Die christliche Welt XX [1906] 56). Gustav Frenssen hält es in einer begeisterten Predigt über die Mission für „ein Kunststück, die Mission gering zu achten“: „Ich sage euch: Wer in unsern Tagen ins Grab geht, ohne das große Werk der Mission kennen und lieben gelernt zu haben, der hat ein feines Stück Land seines Lebens verloren gehen lassen; er hat in diese Zeit, in der er lebte, nur eben hineingeblinzelt und ist ein Träumer gewesen“ (Dorfpredigten II<sup>7</sup> [Göttingen 1905] 139—148). Weinelt erklärt: „Wo Jesu Geist lebendig ist, da lebt auch das Gefühl einer Sendung an die andern, da ist Mission,“ und er freut sich, daß die Mission zu einem ungeheuren Werke herangereift ist, welches „Freunde mit Begeisterung erfüllt“ (Die urchristliche und die heutige Mission [Religionsgesch. Volksbücher IV, 5] Tübingen 1907, 3f). Von den Thesen, welche die

Freunde der christlichen Welt in Frankfurt am Main durchberaten haben, lauten die 4. und 5. These: „Wohl aber muß von jedem Mitgliede der Kirche gefordert werden, daß es das Recht der Mission anerkenne, die dazu Berufenen fördere und sich ihrer Erfolge freue. Die Pflicht des Interesses an der Mission folgt unmittelbar aus dem Bekenntnis zu der Bestimmung des Heils für die Welt“ (Die christliche Welt XIX [1905] 564f). Freilich kann ich mir nicht verhehlen, daß diese fünfte These sich schwer mit der dritten vereinigen läßt, welche die allgemeine Pflicht der Kirche zur Mission leugnet. Liegt eine Pflicht des Interesses für die Gläubigen vor, und zwar auf Grund des Bekenntnisses zu der Bestimmung des Heils für die Welt, dann muß wohl konsequent auch auf eine Pflicht der Kirche geschlossen werden, der Menschheit das Heil zugänglich zu machen.

Die angeführten Stimmen beweisen wohl zur Genüge, wie ernst es auch den liberalen Theologen im Protestantismus mit dem Interesse an der Mission ist. In ihrem Sinne wirkt ja ein eigener Verein, der allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein, welcher in seinem 23. Jahresberichte (1906, 5) ausdrücklich erklärte: „Die Ausbreitung des Evangeliums ist gerade heutzutage notwendig und muß uns als heilige Pflicht erscheinen.“ Noch im Jahre 1895 konnte Karl Sell (Der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission, in Zeitschrift für Theologie und Kirche V [1895] 437) von der „heutzutage von niemandem außer von den absoluten Feinden des Christentums und der Sklavenemanzipation abgelehnten Heidenmission“ sprechen. In seinem ganzen Umfange wird sich dieses Urteil freilich kaum aufrecht erhalten lassen. Schon im Jahre 1664 hielt der Superintendent Ursinus die Ausbreitung des Christentums unter den Heiden für „ein unnützes, undurchführbares und verdammliches Vorhaben, Leutebetrügerei, Lästerung wider Moses und Aaron und dgl.“ (Ernst Buß, Die christliche Mission, Leiden 1876, 46). Joh. Tobias Beck in Tübingen († 1878) nannte alles anstattlich organisierte Missionieren ein „dem Herrn Beihelfenwollen oder Vorlaufen“ (Paul Eppler, Geschichte der Basler Mission 1815—1899, Basel 1900, 60). Äußerst charakteristisch ist auch der Vers eines lutherischen Pastors, welchen Troeltsch (Die christliche Welt XX [1906] 9) mitteilt:

„Vor Zeiten hieß es wohl: Geht hin in alle Welt,  
Jetzt aber: Bleib allda, wohin dich Gott gestellt.“

Von ganz andern Standpunkte aus bekämpfte der Pastor Arthur Bonus in der Zeitschrift „Deutschland“ (V [Berlin 1904/05] 235—237) als „grundsätzlicher Gegner“ die Heidenmission, so daß Mirlt von seinem Urteile sagen konnte, es könne nicht leicht an Schärfe überboten werden (Allgemeine Missionszeitschrift XXXIII [1906] 447). Auch W. Gallenkamp behauptet (Die Umschau VI [Frankfurt 1902] 301 ff), daß das Christentum „vorläufig gar nicht von allen Völkern angenommen werden kann und darf“. Wenn man dazu die Worte von Troeltsch aus dem Anfange des schon genannten Artikels nimmt, daß es im allgemeinen heute zu den „undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben“ gehöre, von Mission zu sprechen, so kann man sich denken, daß weite Kreise an den Missionsbestrebungen kein rechtes Gefallen finden müssen.

Tatsächlich beruht nun — abgesehen von der Auffassung der Christentumsfeinde — die Abneigung gegen die Mission zum großen Teile auf einer Übertreibung der (wirklichen und eingebildeten) Schwierigkeiten. Außerdem wird man freilich vom Standpunkte des positiven Christentums aus vielfach mit den Missionsgrundsätzen der liberalen Theologie unmöglich übereinstimmen können: so wenn Troeltsch meint, daß es bei der Mission nicht um Rettung, sondern Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung handle (a. a. O. 12; 57); oder wenn Harnack den Heiden nur Leben und Gotteskindschaft, aber keine Lehre bringen will. Wenn Harnack dann weiter bemerkt, der Missionär dürfe weder liberale noch orthodoxe Theologie lehren, so übersieht er dabei, daß seine Auffassung von dem Evangelium, welches den Heiden verkündet werden soll, als Leben ohne Lehrgehalt, bereits liberale Theologie ist. Gegen die liberalen Missionsgrundsätze, wie sie besonders von Troeltsch ausgesprochen worden sind, hat sich Warneck mit Ernst und eindrucksvoller Wucht gewandt (Allg. Missionszeitschrift XXXIII [1906] 158f; besonders XXXIV [1907] 3—15; 49—61; 105—122).

So sehr nun auch die kritische Theologie die Missionspflicht betont, es fällt stets auf, daß bei der prinzipiellen Begründung der Hinweis auf Christi Sendungswort fehlt. Harnack antwortet am Anfange seines bereits genannten Vortrages auf die Frage nach dem Warum der Mission zunächst mit den Worten: „Weil Jesus und die Apostel es geboten haben? Das wäre an sich noch nicht ausreichend; es könnte sich auf vergangene Zeiten beziehen.“ Im Prinzip hat sogar Mirlt (Allg. Missionszeitschrift XXXIII [1906]

445ff) die Kraft des Missionsbefehles Jesu geleugnet, wenn er bestreiten will, daß die katholische Auffassung vom Berufe der Kirche, ihren Bereich auf der ganzen Welt auszudehnen, instande sei, das Recht des Christentums zur Mission zu begründen. Troeltsch erwähnt in dem Kapitel über die Pflicht zur Mission, sowie in seiner Auseinandersetzung mit Warneck (Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum, in *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* XXII [1907] 129—139; 161—166) den Sendungsbefehl überhaupt nicht; ebenso wenig Bousset, da er das Fazit aus dem Streit zwischen Troeltsch und Warneck zu ziehen und durch Hinweis auf die Missionspraxis eine gewisse Vermittelung zu erstreben sucht (Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule, ebenda 321—335; 353—362). Frenssen sucht in seiner Predigt wohl auf den Heiland Rücksicht zu nehmen, allein bezeichnend genug nennt er nur das „intensiv-universale“ Wort des Heilandes bei Lk 19, 10. Erst später wird der Missionsauftrag gelegentlich mit der allgemeinen Bezeichnung als „Wort der klaren Botschaft“ erwähnt (a. a. O. 144). Die erste von den elf Frankfurter Thesen lautet klar und uneingeschränkt: „Nicht der Missionsbefehl Mt 28, 19, sondern Geist und Sinn des Evangeliums ist Ursprung und Begründung der Mission.“

Aus allem folgt, daß auf den Missionsbefehl herzlich wenig Gewicht gelegt wird, abgesehen davon, daß man ihn meist gar nicht als authentisches Herrenwort gelten lassen will. Bei der Stellung, welche das positive Christentum nun der Person Jesu gegenüber einnimmt, ist es naturgemäß, daß ein Gebot Jesu, Völkermision zu treiben, als verpflichtend anerkannt wird. Die folgenden Blätter versuchen darzulegen, ob das positive Christentum im Rechte ist, wenn es sich auf Jesus Christus für die Mission im universalen Sinne beruft.

Ich habe darauf Wert gelegt, die Frage, ob Jesus an Heidenmission gedacht hat, in der ganzen Darstellung als ausschließliches Leitmotiv zu betrachten. Wenn ich auch die Untersuchung auf möglichst breite Grundlage zu stellen bemüht war, so habe ich doch gesucht, alle jene Probleme, welche angeschnitten werden mußten, nur insoweit zu erörtern, als sie für die Hauptfrage unumgänglich notwendig waren. Dies soll besonders für § 2 betont sein. Ich möchte von vornherein darauf hinweisen, daß in diesem Paragraphen der Universalismus des alten Testaments nicht er-



schöpfend behandelt worden ist, geschweige, daß ich Anspruch erhebe, hier eine Entwicklung der universalen Idee im alten Testamente geboten zu haben. Wenn das A T als Beweismittel für Jesu Ideen verwertet werden soll, dann muß man es aber so nehmen, wie es sich als Ganzes darbietet. Die kritische Betrachtungsweise wäre hier vom methodischen Standpunkte aus ganz und gar nicht am Platze.

Ich habe mir alle erdenkliche Mühe gegeben, die Literatur möglichst in der neuesten Auflage zu benutzen. In einigen Fällen waren mir jedoch trotz alledem die neuesten Auflagen nicht zugänglich. Man wird dies freundlich entschuldigen, zumal sachlich, wie ich glaube, nichts Wesentliches dadurch verfehlt worden ist.

Es ist mir eine Freude, daß meine Arbeit die „Neutestamentlichen Abhandlungen“, welche die rührige Aschendorffsche Buchhandlung in Verlag genommen hat, eröffnen wird. Als der Druck bereits begonnen hatte, habe ich der Aufforderung des verehrten Herausgebers zur Einreihung der Arbeit in die neuzubegründende Sammlung um so lieber Folge geleistet, als ich dankbar bekennen muß, von ihm selbst die erste Anregung zur Untersuchung der schwierigen Frage erhalten zu haben. Auch Herrn Professor Nickel in Breslau möchte ich an dieser Stelle für einige wertvolle Winke meinen verbindlichsten Dank aussprechen.

Weiter ist es mir eine aufrichtige Genugtuung, daß ich meine Arbeit einem Manne zueignen darf, mit dem ich seit einer ganzen Reihe von Jahren in wissenschaftlicher und persönlicher Hinsicht nahe verbunden bin, dem hochwürdigsten Herrn Dr. Aloys Schaefer, apostolischem Vikar im Königreich Sachsen und Titularbischof von Abila. Der hochwürdigste Herr, welcher ja die akademische Kathedra mit dem Hirtenstabe vertauscht hat und jetzt apostolische Hirtentätigkeit ausübt, mag die kleine Gabe eines dankbaren Schülers, der jetzt selbst im akademischen Lehramte tätig ist, als Zeichen alter Liebe, Anhänglichkeit und Verehrung freundlichst entgegennehmen. Ist doch in dieser Schrift, welche mich ursprünglich an der Seite des hochwürdigsten Herrn ins akademische Lehramt einführen sollte, von dem Auftrage des Herrn die Rede, apostolische Missionsarbeit zu verrichten.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß die Bonner katholisch-theologische Fakultät in liebenswürdigstem Entgegenkommen mich auf Grund der vorliegenden Arbeit (in ihrer anfänglichen Gestalt) in ihre Reihen aufgenommen hat. Inzwischen bin ich in einen andern Wirkungskreis berufen worden.

Schließlich möchte ich noch eine Bemerkung vorausschicken: Wenn jene, welche sich den Auftrag Christi, zu den Völkern zu gehen und ihnen das Evangelium zu verkündigen, zur Lebensaufgabe gemacht haben, an meiner Untersuchung einiges Interesse finden sollten, würde ich dies mit Freuden begrüßen. Vielleicht ist es möglich, daß eine umfassende Sicherstellung der Missionssendung Jesu gegen moderne Angriffe der Belebung des Missionseifers dienen kann. In irgend einer Weise kann jeder einzelne das große Missionswerk unterstützen, sei es durch Wort oder Tat. In jedem Falle wird auf ihm Anwendung finden, was in dem kleinen, oft wenig beachteten dritten Johannesbriefe (v. 5—8) dem Gajus zugerufen wird:

„Geliebter, treulich handelst du in allem, was du den Brüdern, und zwar den fremden, erweistest, welche deiner Liebe vor der Gemeinde Zeugnis gegeben haben und die du gut tun wirst. Gottes würdig weiter zu befördern. Denn um des Namens willen sind sie ausgezogen und nehmen nichts an von den Heiden. So haben wir denn die Pflicht, uns solcher anzunehmen, damit wir Mitarbeiter werden für die Wahrheit.“

Braunsberg, den 9. Januar 1908.

**M. Meinertz.**

## § 1. Das Problem.

So mancher Christ wird sich nicht immer deutlich des Ursprunges seines Christusglaubens bewußt werden. Er fühlt wohl das Glück in sich, ein Glied jener Religion zu sein, welche der Gottmensch einst verkündet hat; aber er denkt nicht an die in räumlicher und zeitlicher Hinsicht weite Ferne des Ausgangspunktes des Christentums. Er weiß, daß seine Ahnen seit grauer Vorzeit Christen gewesen und daß sich das Christentum von Generation zu Generation vererbt hat.

Allein es gab doch eine Zeit, da unsere Vorfahren Heiden waren und von dem in unbekannten Gegenden bereits blühenden Christentume noch keine Kenntnis besaßen. Wie ist denn das Christentum von seiner Wiege in Palästina zu uns gelangt? — Die nächste Antwort darauf ist nicht schwer: Für Jesus und sein Reich begeisterte Christen fühlten den Trieb in sich, den Völkern, welche noch in der Finsternis wandelten (Js 9, 2), das Licht des Glaubens zu offenbaren. Aller Welt wollten sie jenes Heil vermitteln, das sie selbst einst ergriffen hatte, sei es, daß mehr gelegentlich der Handelsmann, der Sklave, der Soldat in seiner Umgebung tätig war, sei es, daß die Mission berufsmäßig betrieben wurde. Wenn wir aber immer weiter hinaufsteigen, so gelangen wir schließlich zur Frage: Wer hat zum ersten Male Glaubensboten in die Welt hinausgesandt, mit anderen Worten: woher stammt der christliche Missionsbefehl?

Viele Jahrhunderte, man kann sagen, fast zwei Jahrtausende, haben darauf einmütig die Antwort gegeben: Christus selbst ist Urheber der Völkermission. Von jeher hat das Christentum zu jenen Religionen gehört, „deren Charakter von Anfang an und mit ausdrücklicher Bestimmung ihrer Gründer durch den Geist der Bekehrung gekennzeichnet ist“<sup>1)</sup>. In neuerer Zeit glaubt man aber die alte Auffassung über den Haufen werfen zu müssen.

---

<sup>1)</sup> Max Müller, *Essays I*<sup>2</sup> (Leipzig 1879) 393.

Neutest. Abhandl. I, 1. Meinertz, Jesus u. d. Heidenmission.

Die kritische Untersuchung und Auseinanderreißung der evangelischen Quellen brachte eine Änderung des Christusbildes mit sich. Natürlich sind die Anschauungen von Jesu Stellung zum Universalismus und zur Heidenmission gar mannigfaltig und von einer Reihe von Grundvoraussetzungen bedingt. Man kann sie im wesentlichen etwa unter drei großen Gesichtspunkten zusammenfassen.

Das eine Extrem bildet jene Auffassung, welche die enge Verbindung Jesu mit Israel ganz außer acht läßt und seine universalen Absichten übertreibt. Hier kommen nur jene dilettantischen Exegeten bzw. Philosophen in Betracht, welche so von ihren eigenen Anschauungen durchdrungen sind, daß ihnen das historische Verständnis für Jesus völlig verloren geht. Solche Sprüche des Evangeliums, welche ihren Ansichten einigermaßen entsprechen, werden vorangestellt, andere umgedeutet, widersprechende ganz bei Seite geschoben oder vergewaltigt, kurz die Lehre Jesu ist völlig in das eigene System eingetaucht.

So tritt uns Jesus in der kürzlich herausgegebenen Darstellung von G. W. F. Hegel<sup>1)</sup> aus dem Jahre 1795, welche von Mystizismus und Rationalismus trieft, entgegen. Der Gegensatz zum Judentum wird scharf betont, die allgemeine Menschenliebe klingt überall durch. Der Plan der Gottheit „schränkt sich nicht auf ein Volk, einen Glauben ein, sondern umfaßt mit unparteiischer Liebe das ganze menschliche Geschlecht“<sup>2)</sup>. Auch der allgemeine Missionsauftrag ist bei Hegel erwähnt (wobei nur der Taufbefehl erweicht wird)<sup>3)</sup>, während die zeitweise einschränkenden Worte übergangen sind. Charakteristisch ist die Paraphrase von Mt 10, 23: „Mehrere unter euch werden Zeugen sein, daß meine moralische Gotteslehre über die Staatsreligion des Judentums siegt“<sup>4)</sup>.

In neuerer Zeit sucht Thudichum<sup>5)</sup> zu beweisen, daß Jesus eine verbesserte Religion nicht den Juden allein, sondern von vornherein der ganzen Menschheit bringen wollte. In naiver Weise wird alles, was nicht paßt, als Fälschung, und zwar meist als Fälschung des 3. oder 4. Jahrhunderts erklärt. Auch Tolstoi

---

<sup>1)</sup> Das Leben Jesu. Vgl. Hermann Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, 73—136.

<sup>2)</sup> A. a. O. 122.

<sup>3)</sup> Vgl. Nohl 164; 320.

<sup>4)</sup> Bei Paul Roques, Hegel, Das Leben Jesu, Jena 1906, 1 (In einem Skizzenblatt, das nicht eigentlich zum „Leben Jesu“ mehr gehört).

<sup>5)</sup> Die wahren Lehren Jesu, Leipzig 1901, 181 ff.

scheidet aus dem Evangelium alles aus, was irgend seinem Plane von der Innerlichkeit des Gottesreiches widersprechen könnte<sup>1)</sup>. Demgemäß sollen auch die Jünger Jesu Lehre weitergeben; sie sollen den Willen des Vaters verkünden, welcher in den fünf Geboten enthalten ist: Nicht zürnen, nicht unzüchtig leben, nicht schwören, sich dem Bösen nicht widersetzen, keinen Unterschied machen zwischen den Fremden. Mt 10, 23 paraphrasiert der russische Philosoph, ähnlich wie Hegel: Und noch werdet ihr nicht herum sein in allen Städten, daß die Menschen eure Lehre schon verstehen werden und sich zu ihr wenden.

Es ist natürlich, daß ebenso Wolfgang Kirchbach, welcher seine pantheistischen Vorstellungen mit besonderer Entschiedenheit in Jesu Lehre hineinträgt, irgend eine zeitgeschichtliche Beziehung nicht anerkennen kann. Ihm ist das Himmelreich im Sinne Jesu mit dem Weltall identisch, der Menschensohn ist die Menschheit, überhaupt spielt das Menschheitsideal eine Hauptrolle. Daher kann dann Mt 8, 11 dahin verstanden werden, daß „allen Völkern die Herrschaft des Alls“ zugedacht<sup>2)</sup> sei; und Mt 10, 5. 6 als Mahnung an sämtliche Jesusanhänger (nicht nur die Apostel) unter Außerachtlassung der beschränkenden Worte dahin ausgelegt werden, „daß man sich vor allem an die sittlich und sonstwie Unglücklichen, Verlorenen wenden solle“, da sie vor allem des Trostes bedürften<sup>3)</sup>. So kann Kirchbach die Antwort Jesu an den Hohenpriester (Mt 26, 64) folgendermaßen gestalten: „Von jetzt ab wird die Menschheit ihre höchste innere Kraft zusammenfassen und, wie bei Daniel das jüdische Volk wie eines ‚Menschen Sohn‘ aussieht, der in den ‚Wolken des Himmels‘ kommt, so soll von jetzt ab der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, das ganze Menschheitsvolk, seine höchste innewohnende Kraft entwickeln“<sup>4)</sup>.

Es ergibt sich von selbst, daß Jesus nach solchen Anschauungen von jeder partikularistischen Schranke absehen muß und nur

<sup>1)</sup> Kurze Darlegung des Evangeliums, Leipzig (Reclam Nr. 2915, 2916) 87; vgl. 60; 142.

<sup>2)</sup> W. Kirchbach, Was lehrte Jesus? <sup>2</sup> Berlin 1902, 135.

<sup>3)</sup> A. a. O. 140. Vgl. Das Buch Jesus, Berlin 1898, 41, wo das „viel mißverständene Wort“ Mt 15, 24 dahin gedeutet wird, „daß diese Lehre vor allem den verlorenen Seelen in der Heimat Jesu gelten wollte (nicht etwa ausschließlich für Juden allein). Und diesen verlorenen Kindern solle man das Brot dieser Lehre nicht nehmen, um es den ‚Hündchen‘ hinzuwerfen, d. h. denen, für die es nicht bestimmt war.“

<sup>4)</sup> A. a. O. 45.

die Menschheit, ohne Beziehung zu Israel, im Auge haben kann. Man sieht aber leicht, daß hier der geschichtliche Boden völlig verlassen, und das Bild Jesu modernen philosophischen Ideen angepaßt ist.

Kann man diese Auffassung die dilettantische nennen, so gebührt dem entgegengesetzten Extrem die Bezeichnung radikale Ansicht. Es ist höchst interessant zu sehen, daß derjenige, welcher an der Wiege der Kritik am Leben Jesu steht, gleich beim radikalen Standpunkte in dieser Hinsicht anlangte. Reimarus, der Verfasser der Wolfenbütteler Fragmente, behauptete in dem Fragmente „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ aus dem Jahre 1778, daß Jesus gar nicht daran gedacht habe, das jüdische Gesetz abzuschaffen oder zu ändern. „Es stehet auch dahin, ob Jesus selbst die Absicht seines Himmelreichs weiter als auf die jüdische Nation erstrecket“ <sup>1)</sup>. Außer den Bedenken des hl. Petrus bei der Taufe des heidnischen Hauptmannes Kornelius beruft er sich vor allem auf Mt 10, 5. 6 und 15, 21 ff: „Ich gestehe, daß ich mit diesen und dergleichen Reden denjenigen Befehl nicht zusammenzureimen weiß, welchen er nach seiner Auferstehung soll gegeben haben.“ Mit voller Zuversicht wagt Reimarus allerdings die radikale Auffassung noch nicht zu behaupten; er wolle das, was nach dem Tode Jesu geschehen, nicht so gründlich untersuchen. Gesetzt, Jesus habe befohlen, auch den Heiden das Himmelreich zu predigen und sie ebenso wie die Juden zu taufen, so habe er doch nicht gesagt, daß die Juden das Gesetz nicht zu beobachten und die Heiden nicht Proselyten zu werden brauchten. Schon im zweiten Fragmente vom Jahre 1777 über die „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“, hatte Reimarus sich scharf gegen jede Missionstätigkeit ausgesprochen, wie dies bei seinem seichten Rationalismus nicht verwunderlich ist <sup>2)</sup>. Auf solche Weise war es leicht, eine Übereinstimmung der eigenen Idee mit der Grundauffassung Jesu herauszuhören.

Volle Zustimmung fand Reimarus bei D. Fr. Strauß. In der ersten Auflage seiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu beruft er sich ausdrücklich auf den Fragmentisten, um Jesus den

<sup>1)</sup> Lessing, Sämtliche Schriften XIII (Leipzig 1897) 248.

<sup>2)</sup> Lessing, Sämtliche Schriften XII 336: „Mit einem Worte, alle große Mühe und Kosten an Missionen sind verlohren: das Christenthum lässet sich heutiges Tages bey den Heyden nicht weiter ausbreiten.“



Blick über die Grenzen Israels hinaus abzusprechen. Der Missionsbefehl des Auferstandenen selbst werde durch das Verhalten der Apostel unmöglich gemacht, wie er überhaupt mit der Auferstehung selbst falle <sup>1)</sup>. Später hat Strauß seine Auffassung aber wesentlich gemildert.

Auch heute beherrscht die radikale Auffassung weite Kreise der kritischen Theologie. Freilich wird fast immer betont, daß Jesus im Grunde durch seine Innerlichkeit und seine religiös-sittliche Grundauffassung die nationalen Schranken durchbrochen habe, daß darum sein Geist zur Heidenmission führen mußte. Allein es soll ihm dies nicht zum Bewußtsein gekommen sein; tatsächlich habe Jesus nicht vermocht, über die Grenzen Israels hinauszuschauen.

So erblickt nach Pfeleiderer <sup>2)</sup> Jesus den Stamm der neuen Gottesherrschaft in Israel, und aus der Ferne kommen Heiden, um in Jerusalem anzubeten. Daß Jesus die Gottesherrschaft als allgemein menschlich gedacht habe, ist eine Annahme, welche die Evangelisten ihm in den Mund legen. Jesus hat sich über das Verhältnis des Judentums als Nation zu den Heiden wahrscheinlich gar keine Gedanken gemacht; das einzige, was er ausschließt, ist eine Herrschaft der Juden über die Heiden.

Noch schärfer drückt sich Wellhausen <sup>3)</sup> aus. Er beseitigt eigentlich alles aus dem Leben Jesu: die zentrale Stellung des Gottesreichsgedankens, das Evangelium und die Apostel. Das einzige, was er zugibt, ist, daß man in Jesu Person das Menschliche für charakteristischer halten könne, wie das Jüdische. Gleichwohl muß er den paradoxen Satz aussprechen: „Jesus war kein Christ, sondern Jude“ <sup>4)</sup>. Der Schnitt erfolgte erst durch seine Kreuzigung und praktisch durch Paulus. Freilich lag er in der Konsequenz von Jesu Lehre und Verhalten. Aber ohne Evangelium und ohne Paulus bleibt doch das Judentum an ihm haften, „an dem er festhielt, obwohl er ihm entwachsen war“.

<sup>1)</sup> Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I (Tübingen 1835) 502ff. Jesus könne höchstens so wie die Propheten angenommen haben, „daß die Heiden einst sich zum Jehovadienst kehren, die mosaische Religion in ihrem ganzen Umfange annehmen, und infolgedessen auch in das Messiasreich zugelassen werden werden“ (a. a. O. 505).

<sup>2)</sup> Das Urchristentum I<sup>2</sup> (Berlin 1902) 631ff; Die Entstehung des Christentums, München 1905, 85f; 204.

<sup>3)</sup> Besonders in der Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 104ff. <sup>4)</sup> A. a. O. 113.

Das ist auch der Grundgedanke von Harnack, welcher im übrigen von Wellhausen vielfach abrückt, vor allem den „intensiven Universalismus“ stärker betont <sup>1)</sup>. Jesus selbst hat an die Heiden gar nicht gedacht, natürlich auch seine Jünger nicht zu ihnen gesandt. Freilich sollen andererseits prophetische Gedanken über ein Kommen der Heiden zum Gottesreich nicht ausgeschlossen sein <sup>2)</sup>. Der Missionsbefehl ist nur „ideal genommen“ wahr, der Geist Jesu führte zur Weltmission. Besonders auffallend ist aber, wie Harnack auch aus den Evangelien die Missionsgedanken herausdrängt. Abgesehen von einigen halb unvorsichtigen, halb zweideutigen Worten ist bei den Synoptikern nichts Universalistisches zu finden. Von Johannes freilich muß man bei Beurteilung der Sachlage gänzlich absehen; denn er macht den Heiland „nach Maßgabe der in den beiden ersten Generationen so erfolgreich unternommenen Heidenmission“ zum Weltheiland.

Hinsichtlich der persönlichen Stellung Jesu vertritt Joh. Weiß <sup>3)</sup> dieselben Ansichten wie Harnack. Nur die Evangelien beurteilt er anders. Es ist interessant zu sehen, wie hier zwei Kritiker zu demselben Resultat gelangen, in der Beurteilung der Quellen aber ganz auseinandergehen. Mt sowohl wie Mk projizierten mit sichtbarer Tendenz weltweite Anschauungen ins Leben Jesu zurück, Mk freilich zarter als Mt mit seiner „grob-dogmatischen“ Erfindung von Herrenworten.

---

<sup>1)</sup> Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, 25 ff: „Jesus Christus und die Weltmission nach den Evangelien.“ Auch in der 2. Auflage (I [1906] 31 ff) hält Harnack den Standpunkt fest, wenn er ihn auch etwas mehr präzisiert. — Ich zitiere im folgenden nach der ersten Auflage, wenn nicht anders ausdrücklich bemerkt ist.

<sup>2)</sup> In dem neuesten Werk (Sprüche und Reden Jesu. Beiträge zur Einleitung in das NT II [Leipzig 1907] 160) sagt Harnack von der Quelle Q: „Die Heidenfreundlichkeit — sie werden an Stelle der Kinder des Reichs mit Abraham speisen — fügt sich ohne Schwierigkeit in das Bild oder bietet vielmehr keine größere Schwierigkeit als die ähnlich lautenden früheren Ankündigungen der Propheten.“

<sup>3)</sup> Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 80; Die Schriften des Neuen Testaments I <sup>2</sup> (Göttingen 1907) 402 f. Vgl. Wrede, Paulus, Tübingen 1906, 41: „Jesus hatte an Heidenmission überhaupt nicht gedacht.“ Auch Frenssen läßt Jesus in seiner seichten Darstellung niemals ein wenig über Israel hinausschauen (Das Leben des Heilandes, Berlin 1907). S. 89 weiß er nur zu sagen, daß ohne Paulus Gefahr vorhanden war, daß Jesu Anhänger eine dunkele, nationale Sekte blieben.

Wesentlich stimmen mit Harnack überein Hilgenfeld<sup>1)</sup>, Wernle<sup>2)</sup>, v. Dobschütz<sup>3)</sup>, Jülicher<sup>4)</sup>, auch Loisy<sup>5)</sup>. Nicht viel anders ist auch die Auffassung von Bousset<sup>6)</sup>, welcher allerdings zugibt, daß Jesus vielleicht ahnend vom Kommen der Heiden geredet habe. Aber solche Gedanken tauchten höchstens blitzartig in seiner Seele auf. Bousset fügt jedoch hinzu: Wenn Jesus nicht einmal ahnend die Konsequenzen aus seiner Reichspredigt gezogen, die betreffenden universalistischen Gedanken also dem Evangelisten auf Rechnung geschrieben werden müßten, so wäre hier nur eine innerlich begründete Weiterbildung vollzogen; „im Kern und Keim ist mit der Reichsgottespredigt der Universalismus des Evangeliums gegeben“. Noch schärfer tritt der enge Gesichtskreis Jesu bei Albert Schweitzer hervor, der wohl von allen Modernen am schärfsten und einseitigsten Jesu eschatologische Stimmung behauptet hat. Wenn Jesus seine Apostel von der Aussendung, wie sie Mt 10 erzählt wird und wo ihnen die Beschrän-

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Zeitschr. für wiss. Theol. V (1862) 32ff; VIII (1865) 43ff (gegen Keim); XXXVII (1894) 514.

<sup>2)</sup> Die Anfänge unserer Religion, Tübingen und Leipzig 1901, 43; 57: „Jesus hat in seiner Forderung das Jüdische ausgemerzt und das Menschliche behalten. Die Summe seiner Gebote richtet sich an den Menschen im Juden und an den Menschen überhaupt. Allerdings den Grundsatz: „Heiden können selig werden, so gut wie Juden“ spricht Jesus nicht aus. Praktisch rechnet er nur mit Israel.“ In seiner Schrift: Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus (Tübingen und Leipzig 1903, 56f) läßt W. Jesus auf dem Wege zum Universalismus weiter vorwärtsschreiten.

<sup>3)</sup> Das apostolische Zeitalter, Halle 1905, 13: „Hatte Jesus auch keinen direkten Befehl zur Heidenmission gegeben, sein Geist trieb dazu mit Notwendigkeit.“ Vgl. Clemen, Paulus II (Gießen 1904) 52f; Meinhold (Jesus und das A T, Freiburg und Leipzig 1896, 18; 66) mit seiner Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Stellung Jesu zum A T: „Mag Jesus auch selbst nicht die Grenzen seines vaterländischen Staats überschritten, seine Wirksamkeit auf Judäa und Galiläa beschränkt haben, tatsächlich hebt diese Lehre von der allumfassenden Vaterliebe Gottes jeden Vorzug Israels auf.“

<sup>4)</sup> Die Kultur der Gegenwart. Die christliche Religion, Berlin und Leipzig 1906, 68; 89.

<sup>5)</sup> Autour d'un petit livre, Paris 1903, 132: Die universale Idee des Heiles und des Erlösers ist ursprünglich „comme recouverte encore par celle du royaume annoncé aux Juifs et du Messie envoyé à ceux qui l'attendent.“ Aber sie besteht doch unter dieser „forme particulière comme un germe vivant, qui est tout prêt à faire éclater son enveloppe et qui la perce déjà.“

<sup>6)</sup> Jesus, Halle 1904, 27f; 44ff. Vgl. Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, Göttingen 1892, 85 ff.

kung auf Israel ans Herz gelegt wird, nicht einmal zurückerwartet haben soll, bevor das Reich Gottes im eschatologischen Sinne mit Macht hereingebrochen sei, so bleibt natürlich für Heidenmission kein Raum in seinen Gedanken <sup>1)</sup>).

Auf einen tiefen Standpunkt rückt Eduard von Hartmann in seinem Unmut und Unwillen gegen Christus und das Christentum atmenden Buche <sup>2)</sup> den Heiland. Was Schweitzer im allgemeinen von Hartmann sagt, daß seine Ausführungen tatsächlich „nur modernisierter Reimarus“ seien <sup>3)</sup>, paßt auch für die Frage nach Jesu Stellung zur Heidenmission ganz genau. Hartmann will soviel als allenfalls möglich zugeben, daß Jesus durch seine Mißerfolge bei den Juden gereizt und durch manche Erfahrungen bei den Heiden gerührt, in der letzten Periode schwankend geworden sei und in ganz unbestimmter Weise eine Teilnahme der Heiden am Jehovakultus in Aussicht genommen habe, ohne aber die bereits im gegenteiligen Sinne gegebenen Instruktionen an die Apostel zu widerrufen, und ohne selbst irgend etwas für die Verwirklichung des Gedankens zu tun <sup>4)</sup>. Es ist aber Hartmann

<sup>1)</sup> Von Reimarus bis Wrede, Tübingen 1906, 355; 386f.

<sup>2)</sup> Das Christentum des Neuen Testaments. Zweite umgearbeitete Auflage der Briefe über die christliche Religion, Sachsa 1905, 102ff; 104.

<sup>3)</sup> A. a. O. 317. Auch an Julian den Apostaten wird man erinnert. Dieser schreibt nämlich im ersten Buche seines Werkes gegen die Christen (ed. C. J. Neumann, Script. graec. qui christianam impugnauerunt religionem III [Lipsiae 1880] 176; nach der Übersetzung, a. a. O. 12): „Ich will jedoch den Nachweis liefern, daß sowohl Moses und die Propheten nach ihm als auch Jesus von Nazareth, ja auch Paulus, der alle Gaukler und Betrüger aller Orte und aller Zeiten übertrifft, den Schöpfer nur für den Gott von Israel und Judäa und die Juden für seine Auserwählten erklärt haben.“ Dann führt er die betreffenden Worte an. Doch ist der Abschnitt, welcher die Aussagen der Propheten und Jesu Worte mitteilt, nicht erhalten.

<sup>4)</sup> In ähnlicher, aber noch schärferer, geradezu abstoßender Form finden sich solche Gedanken bei Schnehen, Der moderne Jesuskultus, Frankfurt 1906, 24; 35f. Natürlich bietet die sozialdemokratische Pamphletenliteratur genügend derartige Gedanken. Z. B. Eugen Losinsky, War Jesus Gott, Mensch oder Übermensch? Berlin 1902, 8ff. Auch von jener jüdischen Seite, der Jesus ein „unvergleichlicher Erzjude“ ist (M. de Jonge, Jeschuah, der klassische jüdische Mann [Jüdische Schriften V] Berlin 1904, 9), wird sein enger Horizont behauptet. Vgl. a. a. O. 80ff, besonders die köstliche Auslegung von Mt 21, 43: „Das Reich Gottes wird euch entzogen, euer geistlicher Primat für diese Geschichtsperiode suspendiert und erst einer späteren Generation (sc. von Juden) wiedergegeben.“

doch wahrscheinlicher, daß die ganze Sinnesänderung Jesus nachträglich von den Paulinern angedichtet wurde. Jedenfalls schwebte ihm auch jene Perspektive in einer völlig unklaren und bloß ahnungsvollen Form vor. „Es berechtigt nicht das geringste zu der Annahme, daß Jesus sich die Möglichkeit der Ausdehnung des Jehovakultus samt dem Evangelium auf die Heiden anders als unter der Form des jüdischen Proselytismus gedacht habe, wie sie vom Gesetz vorgeschrieben war; vielmehr ist die Wahrung der vom Gesetz für die Aufnahme ins auserwählte Volk Gottes vorgeschriebenen Zeremonien durch seine Stellung zum Gesetz als selbstverständlich gefordert.“

Soweit kann sich der Menschegeist verirren, wenn er einseitig an die Betrachtung des angeblich überwundenen christlichen Standpunktes herantritt. Gegenüber dieser von den einen mehr, von den andern minder scharf formulierten Auffassung hat sich unter den Vertretern der kritischen Theologie eine vermittelnde Ansicht Bahn gebrochen: Jesus stand ursprünglich auf dem engen Standpunkte des Israeliten, allein er rang sich allmählich zum Universalismus hindurch. Auch hier sind die Nuancen in der Auffassung der einzelnen Gelehrten mannigfacher Art. Die einen lassen Jesus auf dem Wege zum Universalismus hin mehr vorwärtsschreiten, die andern denken nur an die ersten Schritte, welche durch einen vorzeitigen Tod ihren Abschluß fanden. Hier wird mehr das in der religiös-sittlichen Grundstimmung liegende Moment betont, dort mehr die ablehnende Haltung Israels und die Begegnung mit gläubigen Heiden.

Mit besonderem Eifer ist dieser Auffassung von Theodor Keim Bahn gebrochen worden, da er zum ersten Male mit Energie den Satz verteidigt: „Jesus selbst war, wenngleich langsam, auf dem Wege zum Heidentum“ <sup>1)</sup>. Keim läßt Jesus anfangs als Judenmessias auftreten, welcher auch persönlich über die Heiden ein ungünstiges Urteil hatte. Später änderte sich diese Ansicht an der Hand des alten Testaments und so mancher Erfahrungen im negativen und positiven Sinne (besonders bedeutungsvoll war die Begegnung mit der Kanaanäerin), wenn auch einstweilen keine Veränderung im Verhalten Jesu eintrat.

---

<sup>1)</sup> Die menschliche Entwicklung Jesu Christi, Zürich 1861; Der geschichtliche Christus <sup>2)</sup>, Zürich 1866, 51 ff; ferner Geschichte Jesu von Nazara II (Zürich 1871) 402 ff; 409; vgl. Geschichte Jesu <sup>3)</sup>, Zürich 1873, 215 f.



Keim fand bald Nachfolger. Schon Strauß, der sich ursprünglich, wie wir sahen, auf der Bahn von Reimarus bewegte, hatte sehr bald seinen extremen Standpunkt gemildert. In der zweiten Auflage des kritischen Lebens Jesu ist diese Milderung allerdings nur schüchtern ausgesprochen, ja die Vermutung von einer Entwicklung des inneren Bewußtseins zurückgewiesen worden<sup>1)</sup>. Aber in der dritten Auflage<sup>2)</sup> kam der radikale Kritiker unter dem Einflusse von Neander und De Wette fast zur traditionellen Auffassung zurück. Freilich warf ihn die vierte Auflage<sup>3)</sup> auf den Standpunkt der ersten hin. Als Strauß aber im Jahre 1864 sein „Leben Jesu fürs deutsche Volk bearbeitet“ herausgab, hatte er seinen Standpunkt wieder geändert, so daß er ihn unter ausdrücklichem Hinweis auf Keim in die Worte zusammenfassen konnte<sup>4)</sup>: „Hiebei können wir in der Ansicht Jesu insofern eine Weiterbildung annehmen, daß er seinen Beruf zunächst nur auf sein eigenes Volk bezogen haben mag, unter dem er aufgewachsen war, und mit dem er auf dem gleichen Boden nicht nur überhaupt des Monotheismus, sondern auch der alttestamentlichen Offenbarung stand; mit der Zeit jedoch, wie seine Berührungen mit den heidnischen Insassen und Umwohnern und den samaritanischen Grenznachbarn Galiläas, die Erfahrung überraschender Empfänglichkeit auf ihrer, wie betrübender Verstocktheit auf der Seite der Juden sich mehrten, habe er immer mehr auch sie in seine Pläne mit eingeschlossen, und sich schließlich zu der Ansicht auf massenhaften Beitritt derselben zu der von ihm gestifteten Gemeinschaft erhoben; wozu er übrigens noch keine unmittelbare Anstalt machte, sondern alles weitere der Zeit und der natürlichen Entwicklung der Dinge überließ.“

Wesentlich in gleichem Sinne äußerten sich Buß<sup>5)</sup>, K. v. Hase<sup>6)</sup>,

---

<sup>1)</sup> Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I<sup>2</sup> (1837) 563 ff: Die entgegenstehenden Worte wüßte er vor der Hand nur so zu vereinigen, „daß Jesus von der Aufnahme der Heiden mehr nur paränetisch den Juden gegenüber gesprochen, als dazu den Jüngern bestimmte Anweisung gegeben habe, indem er dies der weitem natürlichen Entwicklung seiner Sache überlassen wollte“.

<sup>2)</sup> A. a. O. I<sup>3</sup> (1838) 567 ff.

<sup>3)</sup> A. a. O. I<sup>4</sup> (1840) 530 ff.

<sup>4)</sup> Vierte Auflage. Gesammelte Schriften III (Bonn 1877) 276 ff; 281.

<sup>5)</sup> Die christliche Mission, Leiden 1876, 54 ff.

<sup>6)</sup> Geschichte Jesu<sup>2</sup> (Gesammelte Werke IV, Leipzig 1891) 476; 507.



Hausrath<sup>1)</sup>, Immer<sup>2)</sup>, Issel<sup>3)</sup>, Nippold<sup>4)</sup>, Längin<sup>5)</sup>, Bertholet<sup>6)</sup>, Weinelt<sup>7)</sup> u. a. Auch nach Wendt<sup>8)</sup> hat Jesus nicht partikularistisch gedacht, sondern eine Teilnahme von Nichtisraeliten für die Zukunft in Aussicht genommen. Ebenso läßt Holtzmann<sup>9)</sup> Jesus auf dem Wege zum Universalismus sein, freilich mit der Einschränkung: „soweit er innerhalb der kurzen Lebenszeit Jesu herangedeihen konnte“. B. Weiß<sup>10)</sup> betont besonders den Gedanken, daß die Heiden nach Jesu Auffassung gleichsam von selbst herankommen sollten. Erst allmählich, als sich das Volk immermehr abwandte, nahm Jesus die Möglichkeit in Aussicht, daß das Reich den Israeliten genommen und den Heiden gegeben werden könnte. Natürlich muß vom Missionsbefehle abgesehen werden, da er erst aus der späteren Entwicklung heraus sich bildete. Das Problem der Heidenmission war für Jesus, wie Wendt sich ausdrückt, nicht „aktuell“.

In diesem Punkte ist Weizsäcker<sup>11)</sup> zurückhaltender gewesen, wie er überhaupt die Tendenz Jesu zum Universalismus

<sup>1)</sup> Neutest. Zeitgeschichte I (Heidelberg 1868) 367; 406ff; 411: „Daß diese Auffassung aber Resultat eines Fortschrittes, einer Entwicklung war, das ist wie durch zwei Grenzsteine bezeichnet, durch die doppelten Aussendungsworte, von denen das erste lautet: gehet nicht auf der Heiden Straße, noch in der Samariter Städte, und das andere: gehet hin in alle Welt...“ Aber Worte wie Mt 24, 14; 26, 13 sind unecht; vgl. III (1873) 318.

<sup>2)</sup> Neutest. Theologie, Bern 1878, 161ff.

<sup>3)</sup> Die Lehre vom Reiche Gottes im NT, Leiden 1891, 111f.

<sup>4)</sup> Der Entwicklungsgang des Lebens Jesu, Hamburg 1895, 111ff.

<sup>5)</sup> Der Christus der Geschichte I (Leipzig 1897) 133ff.

<sup>6)</sup> Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg und Leipzig 1896, 339.

<sup>7)</sup> Jesus im 19. Jahrhundert. Neue Bearbeitung, Tübingen 1907, 87f. Vgl. 88: „Daß er die Predigt seiner Jünger zunächst auf Israel eingrenzt und erst durch einzelne Glaubensbeweise von Nichtjuden auf die Heidenwelt aufmerksam wird, das liegt an seinem Weltbild und an seiner Erwartung des baldigen Anbruchs des Reiches Gottes.“

<sup>8)</sup> Die Lehre Jesu<sup>2)</sup>, Göttingen 1901, 302f; 472ff; 485ff; 582ff; 599ff; 607.

<sup>9)</sup> Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I (Freiburg und Leipzig 1897) 225ff.

<sup>10)</sup> Das Leben Jesu II<sup>2)</sup> (Berlin 1884) 610ff; Lehrbuch der biblischen Theologie<sup>7)</sup> (Stuttgart und Berlin 1903) 97f; 104; 143f; Die Religion des NT, Stuttgart und Berlin 1903, 215ff; 303.

<sup>11)</sup> Untersuchung über die evangelische Geschichte, Gotha 1864 (ebenso<sup>2)</sup> 1891) 466f.

stark in den Vordergrund stellt. Wenn z. B. die „Gerichtsparabel“ des Herrn bei Mt 25, 31 ff ihre kunstvolle Gestalt auch erst später erhalten haben soll, so setzt W. doch die Bemerkung hinzu: „Aber sie beruht sicher auf Belehrungen, welche die Jünger von Jesus erhalten hatten, in welchen er sie zu der Mission in der Heidenwelt ermutigte, indem er ihnen die Menschenliebe, die auch dort zu finden ist, als ein Band für das Reich Gottes zeigte“<sup>1)</sup>.

Im wesentlichen ist dies wohl auch die Auffassung von K. Sell<sup>2)</sup>. Nach ihm erblickte Jesus das Gottesvolk in Israel, wenn er auch die beiden Begriffe nicht identifizierte. Die prophetischen Hoffnungen eröffneten die Aussicht, daß sich auch andere anschließen würden, und nach den letzten Gleichnissen wurde Jesus dies auch gewiß. Sogar der Missionsbefehl widerspricht nicht dem Geiste Jesu<sup>3)</sup>. Wenn er, wie es scheine, in irgend einer Weise echt sei, so habe er aber doch nur als ein Wort „sozusagen vom Himmel her“, als Weissagung zu gelten.

Mit besonderer Energie und mit neuen Beweisen will Adalbert Merx heute die Auffassung von Keim durchführen<sup>4)</sup>. Auf Grund seiner Forschungen über den Syrus Sinaiticus glaubt er den Entwicklungsgedanken mit unwiderleglichen Argumenten stützen zu können. Es wäre völlig ausgeschlossen, daß der Herr sich für den Judenmessias gehalten; vielmehr ging er weit über die israelitischen Grenzen hinaus und war Welterlöser. So schildert ihn auch Matthäus, welcher sich prinzipiell mit Johannes nahe berührt und nur die Lokalfarbe treuer bewahrt hat. Vor allem die Begegnung Jesu mit der Kanaanäerin, welche schon von Keim und andern Vertretern der Entwicklung von Jesu Anschauung als Hauptwendepunkt angesehen wurde, bietet ihm einen Anhaltspunkt, der die Entscheidung des Problems im Sinne der Entwicklung bedeuten soll.

<sup>1)</sup> A. a. O. 553 f.

<sup>2)</sup> Der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission, in Zeitschrift für Theologie und Kirche V (1895) 437—485. Vgl. besonders 451 ff.

<sup>3)</sup> A. a. O. 459 A 1: „Ich denke vielmehr auch an die Möglichkeit, daß der Taufbefehl, wenn er in der überlieferten Form kein Wort des auferstandenen Herrn sein sollte, was nach dem Angeführten fraglich bleiben muß, dennoch zu den von dem heiligen Geist empfangenen Befehlen der ältesten Christenheit gehört haben könnte, die man leicht als ‚Erinnerung‘ an frühere Worte des Herrn auffassen konnte.“

<sup>4)</sup> Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 1, Das Evangelium Mt (Berlin 1902) VII ff; II, 2, Die Evangelien des Mk und Lk (Berlin 1905) 1; 270 f.

Gegenüber all diesen Auffassungen der Kritik ist der traditionelle Standpunkt wesentlich in folgender Form stets verteidigt worden: Jesus hat von vornherein an die ganze Menschheit gedacht. Er fühlte sich persönlich jedoch nur zum auserwählten Volke gesandt und beschränkte sich darauf, die Apostel allmählich zu weltweiten Gedanken zu erziehen, um ihnen erst nach der Auferstehung den universalen Sendungsbefehl zu geben.

Auch solche Gelehrte, welche durchaus auf kritischem Standpunkte standen, haben diese Auffassung gelten lassen. Sogar F. Chr. Baur, das Haupt der Tübinger Schule, hat sich hierin von der Tradition nicht weit entfernt. Nichts berechtige, so meint er, zu der Vorraussetzung, „daß es in der Absicht Jesu lag, seinen messianischen Plan auf die Juden zu beschränken“. Freilich drückt Baur sich etwas schwankend aus; doch bezieht sich sein Schwanken wesentlich auf die Art und Weise, wie Jesus den jüdischen Partikularismus zum christlichen Universalismus erweitert wissen wollte <sup>1)</sup>, nicht so sehr auf die Tatsache des universalen Blickes selbst.

Ganz traditionell äußert sich der Rationalist H. E. G. Paulus <sup>2)</sup>; weiter de Wette <sup>3)</sup>, Neander <sup>4)</sup>, Schleiermacher <sup>5)</sup>, Ewald <sup>6)</sup>, auch Renan <sup>7)</sup>, wenngleich er bemerkt, daß Jesus die Heiden nicht genügend kannte, um daran denken zu können, auf ihre Bekehrung etwas Dauerndes zu gründen.

<sup>1)</sup> Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864, 118 ff.: „In welcher Weise er nun aber den jüdischen Partikularismus zum christlichen Universalismus erweitert wissen wollte, läßt sich nicht näher bestimmen, da die Stelle über die Taufe Mt 28, 19 es zweifelhaft läßt, ob in ihr nicht der an die Stelle der jüdischen Beschneidung tretende christliche Ritus als Befehl Jesu antizipiert worden ist.“

<sup>2)</sup> Das Leben Jesu I, 1 (Heidelberg 1828) 284; vgl. I, 2, 316.

<sup>3)</sup> Kurzes exegetisches Handbuch zum N T I <sup>3</sup>, 1 (Leipzig 1845) 120; 309.

<sup>4)</sup> Das Leben Jesu Christi, Hamburg 1837, 117 ff; 460 ff; 653 f A 2.

<sup>5)</sup> Das Leben Jesu (Sämtliche Werke I, 6 [Berlin 1864] 344): „Was nun weiter zu der Lehre von seinem Beruf gehört, ist die Bestimmung dieses Reiches Gottes, sich über alle Völker zu verbreiten. Das ist auf die bestimmteste Weise ausgesprochen in dem letzten Auftrag, den Christus seinen Jüngern gibt, aber es findet sich auch früher in dem, was Christus sagt von einer Herde, die nicht aus demselbigen Stalle sei [Jo 10, 16. Schleiermacher stellt Jo überhaupt in den Vordergrund], d. h. Elemente der christlichen Kirche, welche nicht analog und gleichartig wären den damaligen Schülern Christi, indem diese alle Mitglieder des jüdischen Volkes waren.“

<sup>6)</sup> Die drei ersten Evangelien <sup>2</sup>, Göttingen 1871, 306.

<sup>7)</sup> Vie de Jésus <sup>13</sup>, Paris 1867, 232; 233 ff.

Aus neuerer Zeit verweise ich auf die in der „Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung“ von Nösgen<sup>1)</sup> zerstreut sich findenden Bemerkungen, auf Hermann Jakobys Ethik<sup>2)</sup> und auf Fritz Barth<sup>3)</sup>. Auch E. Haupt<sup>4)</sup> betont die universalistischen Gedanken in Jesu Lehre und läßt Mt 28, 19 ausdrücklich als echt gelten<sup>5)</sup>. Nur will er — ganz entsprechend der besonders von Harnack und Sohm vertretenen Auffassung des Apostolates als Charisma und nicht als Amt — den Befehl nicht an die Apostel als solche, sondern in ihrer Eigenschaft als Vertreter der Gemeinde gerichtet sein lassen. Ganz ähnlich ist die Auffassung von Henri Monnier<sup>6)</sup>. Sogar Seufert<sup>7)</sup> äußert sich ganz traditionell, wenn er freilich, um Jesu Universalismus zu halten, die Jüngersendung zu seinen Lebzeiten als unhistorisch streichen zu müssen glaubt. Kähler<sup>8)</sup> geht vom Begriff des Menschensohnes aus und erblickt in dem Namen und seiner Sendung an die Menschheit die wahre Absicht Jesu ausgedrückt. Gustav Warneck<sup>9)</sup> hat in seiner Evangelischen Missionslehre mit großer Sorgfalt besonders gegen B. Weiß Jesu Missionsgedanken verteidigt, während Kleinpaul<sup>10)</sup> die universale Persönlichkeit Jesu mehr rhetorisch

<sup>1)</sup> Band I (München 1891) 308f; 479ff; 678f.

<sup>2)</sup> Neutestamentliche Ethik, Königsberg 1899, 36f; 115ff.

<sup>3)</sup> Die Hauptprobleme des Lebens Jesu<sup>3</sup>, Gütersloh 1907, 48f. Schmoller (Die Lehre vom Reiche Gottes, Leiden 1891, 59) drückt sich unsicher aus.

<sup>4)</sup> Zum Verständnis des Apostolats im NT, Halle 1895, 31ff.

<sup>5)</sup> Unklar drückt sich Bornemann (Die Bibel und die Mission, Heidelberg 1901, 5) aus. Den Streit über die Authentie des Missionsbefehles läßt er „beiseite“ und meint auch: „Mag der Buchstabe ein Gegenstand des Streites sein; aber aus dem Geiste Jesu ist die Mission zweifellos geboren.“ Er muß aber anerkennen, „daß in Jesu Worten und Reden eine ganze Reihe von Anzeichen dafür vorliegt, daß der Gedanke der freien Ausbreitung seines Evangeliums über die ganze Erde deutlich in seinem Bewußtsein und Willen gelegen hat“.

<sup>6)</sup> La notion de l'apostolat, Paris 1903, 100ff; 146ff. La mission historique de Jésus, Paris 1906, 237f.

<sup>7)</sup> Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates, Leiden 1887, 29f.

<sup>8)</sup> Der Menschensohn und seine Sendung an die Menschheit, in Allgemeine Missionszeitschrift XX (Gütersloh 1893) 149—178; Dogmatische Zeitfragen II (Leipzig 1898) 75—115; vgl. Jesus und das alte Testament, Leipzig 1896, 21f (Dogmat. Zeitfragen I<sup>2</sup> [Leipzig 1907] 132).

<sup>9)</sup> Evangelische Missionslehre I<sup>2</sup> (Gotha 1897; 1. Aufl. 1892) 146—189: Die Mission in den Reden Jesu. Ebenso Hohenthal, Das Leben Jesu von B. Weiß und der Missionsgedanke in den Reden des Herrn; Allg. Miss.-Ztschr. XI (1884) 385—407.

<sup>10)</sup> Die Mission in der Bibel, Leipzig 1901, 22—43.

schildert. Zahn<sup>1)</sup> betont vor allen Dingen, daß nach Jesu Willen die Urapostel bis zur Zerstörung Jerusalems sich auf die Wirksamkeit bei Israeliten beschränken und von da an erst frei sein sollten. Doch hätte Jesus auch gegen eine gelegentliche vorzeitige Missionstätigkeit bei den Heiden nichts eingewendet.

Eine ganze Reihe von Protesten hat Harnacks „Mission“ hervorgerufen. In kürzeren Aufsätzen und längeren Broschüren haben verschiedene Gelehrte Harnacks Aufstellungen angegriffen, oft recht oberflächlich, nicht selten auch mit guten Gründen. Das beste hierüber, wenn es auch mehr populär gehalten ist, stammt aus der Feder von Bornhäuser<sup>2)</sup>. Außerdem nenne ich das letzte Kapitel in Axenfelds<sup>3)</sup> lehrreichem Aufsatz „Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegebereiterin der urchristlichen Mission“. Ferner Julius Böhmer<sup>4)</sup>, Wohlenberg<sup>5)</sup>, Stockmann<sup>6)</sup>, Th. Meinhold<sup>7)</sup>, Krieg<sup>8)</sup>, Gustav Warneck<sup>9)</sup>, Eppler<sup>10)</sup>, und die zum Teil hierhergehörenden Bemerkungen von Tschackert<sup>11)</sup> und Schäfer<sup>12)</sup>. Zahn<sup>13)</sup> sagt von Harnacks Urteil: „Es zeugt nicht gerade von Weite und Schärfe des Blickes“.

<sup>1)</sup> Das Evangelium des Mt<sup>2</sup>, Leipzig 1905, an verschiedenen Stellen; vgl. Einleitung in das NT II<sup>3</sup> (Leipzig 1907) 313f; Skizzen aus dem Leben der alten Kirche<sup>2</sup>, Erlangen und Leipzig 1898, 42ff.

<sup>2)</sup> Wollte Jesus die Heidenmission? Gütersloh 1903.

<sup>3)</sup> Kap. 8: „Die Wegebereitung für die urchristliche Mission.“ Missionswissenschaftliche Studien. Warneck gewidmet, Berlin 1904, 1—80; vgl. 69 ff.

<sup>4)</sup> Mission und Mission, Stuttgart 1904, 50 ff.

<sup>5)</sup> Theologisches Literaturblatt XXIV (1903) 100 ff.

<sup>6)</sup> Evangelische Kirchenzeitung LXXIX (1905) 937—940: „Das Heilandsbewußtsein Jesu.“

<sup>7)</sup> Ebenda 1060—1063: „Jesus und die Heidenmission.“

<sup>8)</sup> Jésus-Christ et la mission, in La liberté chrétienne VIII (Lausanne 1905) 411—423.

<sup>9)</sup> Allg. Missionszeitschr. XXX (1903) 57—67; XXXIII (1906) 436 ff (gegen die 2. Aufl.).

<sup>10)</sup> Heft 16 der Baseler Missions-Studien. Mir nicht zugänglich. Vgl. Steinmetz in Theolog. Rundschau VIII (1905) 313 f.

<sup>11)</sup> Allgem. Missionszeitschrift XXX (1903) 349 ff.

<sup>12)</sup> Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung XXXIX (1905) 778—780; 802—809; 826—830. — Die gutgemeinten Worte von Beyer (Evangel. Kirchenzeitung LXXVII (1903) 57 ff) verlohnt sich kaum zu nennen. Schwächlich kommt der Widerspruch in der Revue internationale de théologie XII (Berne 1904) 327 zum Ausdruck.

<sup>13)</sup> Das Evangelium des Mt, Leipzig 1903, 713 A 10. — Bachmann (Die neue Botschaft in der Lehre Jesu, Gr. Lichterfelde 1905 [Bibl. Zeit- und Streitfragen] 8) spricht von ungenauer Beobachtung.

In der 2. Auflage <sup>1)</sup> läßt er aber diesen Tadel fort und begnügt sich mit der kurzen Bemerkung, daß Harnacks Ausführungen keiner weiteren Widerlegung bedürften als der positiven Darlegung bei Erklärung des evangelischen Textes.

Von katholischer Seite ist über unsere Frage nicht viel geschrieben worden. Abgesehen von den Kommentaren und Darstellungen des Lebens Jesu, in welchen freilich manche treffende Bemerkung zu finden ist <sup>2)</sup>, und einigen Polemiken gegen Harnack, wie etwa von Raich <sup>3)</sup> und Grandmaison <sup>4)</sup>, sowie gegen Loisy von Le Camus <sup>5)</sup>, sind ein Kapitel aus den *Études sur les évangiles* von Rose <sup>6)</sup>, sowie die kurzen Ausführungen von Semeria <sup>7)</sup>, Batiffol <sup>8)</sup> und Jacquier <sup>9)</sup> zu nennen. Die Frage nach Jesu Stellung zur Heidenmission wird meist als selbstverständlich und erledigt vorausgesetzt <sup>10)</sup>.

<sup>1)</sup> 1905, 715 A 10. James Moffatt (*The Hibbert Journal* I [1902] 581) urteilt: „Partly owing to its contents, partly to its omissions, Harnack's chapter on the universal outlook of Jesus is at once the most controversial and perhaps the least convincing in the volume.“

<sup>2)</sup> Über die Beziehungen zwischen „Menschensohn“ und Universalismus vgl. Krawutzky, Über die Bedeutung des neutest. Ausdrucks Menschensohn und zur paulinischen Bezeichnung Christi als des zweiten Menschen, in *Theolog. Quartalschrift* LI (1869) 600—657; besonders 620 ff.

<sup>3)</sup> *Katholik* 1903, I, 240—255: Über die Weltmission des Christentums. — Welchen Eindruck Harnacks Ideen auf katholische Forscher gemacht haben, ergeben u. a. auch die Urteile von Hugo Koch in *Theolog. Revue* I (1902) 610, und A. Labeau in *Revue d'histoire ecclésiastique* V (Louvain 1904) 78: H.s Ansicht beruhe „non pas sur une critique objective, mais sur un départ arbitraire de textes, laissant de côté, sous l'influence de conceptions philosophiques et religieuses, non seulement le quatrième évangile, mais encore tous les passages gênants des synoptiques.“

<sup>4)</sup> *Études* LXXXXVI (Paris 1903) 459—471.

<sup>5)</sup> Falsche Exegese: Schlechte Theologie, Mainz 1906, 67 ff. Vgl. auch *Civiltà cattolica* LVI (1905) IV, 556 f.

<sup>6)</sup> Chap. 3: Le royaume de Dieu, sa spiritualité et son universalité (4. Aufl. Paris 1905, 85—126); Évangile selon s. Matthieu <sup>5)</sup>, Paris 1905, XII ff; XX ff. — Vgl. einige Gedanken bei Tixeront, *Histoire des dogmes* I (Paris 1905) 69 f.

<sup>7)</sup> Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva, Roma 1902, 247 f.

<sup>8)</sup> Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'institut catholique de Toulouse 1904, 54—60; und L'enseignement de Jésus <sup>2)</sup>, Paris 1905, 174 ff.

<sup>9)</sup> *Histoire des livres du nouveau testament* II <sup>2)</sup> (Paris 1905) 393—400; 467—472.

<sup>10)</sup> So z. B. in dem populären Werke von Hahn, *Geschichte der katholischen Missionen*, Köln 1857, 82; und bei Mamachi, *Origines et antiquitates christianae*; Ed. altera I (Romae 1841) 288 ff.



Wir wollen im folgenden Christi Stellung zum Universalismus und zur Heidenmission durch eine kritische Betrachtung des gesamten Stoffes zu ermitteln suchen. Und zwar wird es gut sein, etwas weiter auszuholen. Es wird ja immermehr anerkannt, wie wichtig es ist — und für unsere Frage ist es von doppelter Wichtigkeit —, das Fundament festzustellen, auf welchem die Evangelien sich aufbauen, das zeitgeschichtliche Milieu kennen zu lernen, welches Jesus umgab<sup>1)</sup>. Es kommt da an erster Stelle das alte Testament in Betracht, weil Jesus als Israelit auf den Schultern der alttestamentlichen Offenbarung stand. Es ist an zweiter Stelle das zeitgenössische Judentum ins Auge zu fassen, aus welchem der Heiland hervorgegangen ist, mit dem er während seiner ganzen irdischen Lebenszeit in Berührung stand. Den Grundstock der Untersuchung müssen natürlich die Evangelien bilden, weil man aus ihnen doch schließlich die Entscheidung zu fällen hat. Um die Stellung des vierten Evangeliums, dem in unserer Frage eine hervorragende Bedeutung zukommt, möglichst klar hervortreten zu lassen, soll ihm eine gesonderte Betrachtung gewidmet werden. Zum Schluß darf auch ein Blick auf das Verhalten der Apostel nach der Himmelfahrt Jesu, sowie auf den großen Völkerapostel nicht fehlen.

## § 2. Der Universalismus des alten Testaments.

Der Heiland trat einst an einem Sabbat zu Nazareth in die Synagoge. Dem Gebrauche gemäß läßt er sich die Prophetenrolle reichen und schlägt Js 61, 1 auf. Als er dann die Rolle aufgewickelt, dem Diener zurückgegeben und sich gesetzt hatte und aller Augen auf ihm ruhten, hub er an und sprach: Heute ist diese Schrift vor euch erfüllt worden (*πεπλήρωται ἡ γραφή αὐτή*, Lk 4, 16 ff.).

Die Weissagung eines Propheten ist in Erfüllung gegangen, das Buch, welches jene Worte enthält, ist ein heiliges Buch. Das ist der allgemeine Glaube des damaligen Judentums, und Jesus, als wahres Glied seines Volkes, erkennt die Autorität des alt-

<sup>1)</sup> Die religionsgeschichtliche Methode will freilich die Beziehungen so weit ausdehnen, daß die nächsten Zusammenhänge oft darunter leiden. „So scheint gegenwärtig nicht immer gebührend die im Grunde von keinem Sachverständigen geleugnete Tatsache gewürdigt zu werden, daß der Mutterboden des Christentums das alte Testament und das Judentum gewesen sind;“ Grafe, Das Urchristentum und das A T, Tübingen 1907, 2.

testamentlichen Schriftwortes an. Ja mehr als das, er lebt und webt im A T, seine Lehren gründen in den hl. Büchern, und wenn er seinen Zuhörern eine Wahrheit nachdrücklich ans Herz legen will, so verweist er wiederholt auf das Wort der heiligen Schrift. Es ist nicht zu unterschätzen, daß gerade in der Bergpredigt, diesem „Grundgesetz“ des neutestamentlichen Reiches, das Wort zu finden ist: Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; nicht kam ich, sie aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt 5, 17; vgl. v. 18; Lk 16, 17).

Wie stellt sich nun das A T zu dem Gedanken der Bekehrung der außerisraelitischen Menschheit?

Das erste Blatt des A T weist uns gleich auf universalistische Anschauungen hin <sup>1)</sup>. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. alles, was existiert, stammt aus Gottes Hand. In naiv-anthropomorphistischer Weise wird uns erzählt, wie alles ohne Ausnahme geschaffen worden sei, zuletzt der Mensch, der Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes. Es ist ein grandioser Gedanke, daß wir an der Spitze jenes Buches, das uns vorwiegend von einem kleinen Volke erzählen soll, an die Wiege der ganzen Menschheit geführt werden, daß sofort die Einheit des ganzen Geschlechtes betont wird. Der erste Eindruck, welchen der Leser darum vom A T erhält, ist ein universaler. Freilich hören wir bald von einem Aufbäumen des Menschen gegen das Gebot des Schöpfers, und sofort tritt ein zweiter universaler Gedanke hinzu, allerdings ein trüber Gedanke, die Sündenschuld des ganzen Menschengeschlechtes. Auch die Ankündigung des Erlösers, welche der Strafandrohung auf dem Fuße folgt, ist von keiner partikularistischen Schranke umgeben (Gn 3, 15). Einstweilen freilich, wie die Schuld, im Paradiese grundgelegt, immer weitere Kreise schlägt, erscheint es der göttlichen Heilspädagogik angemessen, sich allmählich einen Mann, ein Volk auszuwählen — der universale Zusammenhang bleibt aber ein für allemal durch die Völkertafel dokumentiert —, das fortan sein heiliges Volk und Träger seiner Offenbarung sein soll. Und zwar ist es eine reine Gnadenwahl, die unter keinen Umständen, auch nicht durch den Ungehorsam des Volkes, unwirksam gemacht werden kann <sup>2)</sup>. Damit ist der

<sup>1)</sup> Vgl. Kähler, Jesus und das alte Testament 21f.

<sup>2)</sup> Ex 19, 5—6; Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18—19 u. s. f. — Vgl. auch B. Weiß, Die Religion des NT (1903) 215; Schell, Jahwe und Christus, Paderborn 1905, 269 ff.

Partikularismus ins A T hineingetragen, und nunmehr stehen weltweite und weltenge Gedanken in einem bestimmten Verhältnis. Nicht ist dieses Verhältnis immer so, wie es von Gott geplant war, oft artet es nach der einen oder andern Richtung aus. Aber soviel ist gewiß, der Universalismus konnte nicht mehr völlig in den Hintergrund treten.

Es entsprach der providentiellen Fürsorge, daß Gott sein Volk in den Jugendjahren vom Heidentume abschloß. Denn die Geschichte des israelitischen Volkes beweist, daß unerlaubte Berührungen mit heidnischen Völkern den Götzendienst beförderten. Die Vorstellung war damals herrschend, daß der Sieg eines Volkes zugleich den Sieg des betreffenden Gottes bedeute. Und auch die Gottesvorstellung der breiteren Schichten des Volkes Israel ist ganz gewiß nicht immer rein gewesen; so mancher Israelit mag Jahwe als den Nationalgott des Volkes angesehen haben<sup>1)</sup>. Um so erklärlicher ist es, daß die gottgesandten Führer des Volkes nach Kräften Heidentum und heidnisches Wesen abweisen, oft grausam zurückstoßen mußten<sup>2)</sup>. Auch der Abscheu des Volkes vor dem Heidentum zeigt sich, besonders in späterer Zeit, nicht selten in grellen Farben<sup>3)</sup>. Andererseits bilden die Heiden wiederholt ein Werkzeug in der Hand Gottes, um den Ungehorsam des Volkes zu strafen. Allein sie überschritten ihre Aufgabe und sündigten gegen das auserwählte Volk und gegen Jahwe. So verkörpert sich in ihnen allmählich der Begriff der gottfeindlichen Weltmacht; daher die furchtbaren Gerichte, welche die Propheten so oft über die verschiedenen heidnischen Nationen verkünden<sup>4)</sup>.

Es ist ein Grundgedanke, welcher sich durch das ganze A T hindurchzieht, daß die Heiden als Gottesfeinde gegen das auserwählte Volk des Herrn ankämpfen und daß sie einst vernichtet werden. Allein das ist nur die eine Seite. Es gibt auch solche Heiden, welche sich zu Gott bekehren, sobald sie ihr Unrecht ein-

<sup>1)</sup> Vgl. Höpfl, Die höhere Bibelkritik<sup>2</sup>, Paderborn 1905, 93.

<sup>2)</sup> Dt 23, 3 f, woran Neh 13, 1 erinnert wird: die Ammoniter und Moabiter sollen auch nicht nach dem zehnten Geschlechte in die Gemeinde des Herrn eintreten dürfen, während es den Edomitern und Ägyptern im dritten Geschlechte möglich ist, v. 8 f. — Sieg über die Feinde wird den Israeliten bei treuer Beobachtung der Gebote verheißen, Lv 26, 7 ff; Dt 28, 1.

<sup>3)</sup> Vgl. u. a. das Buch Esther, Judith und manche Psalmen; H. Schultz, Alttestamentl. Theologie<sup>5</sup>, Göttingen 1896, 321 ff.

<sup>4)</sup> Zschocke, Theologie der Propheten des A T, Freiburg 1877, 550 ff; Selbst, Die Kirche Jesu Christi, Mainz 1883, 366 ff.

gesehen haben. Und gerade das war der Hauptplan der göttlichen Vorsehung, daß Israel das Heil der ganzen Welt vermitteln sollte, daß also die Auserwählung nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck war. „Wenn das jüdische Religionsbewußtsein nicht in einen selbststüchtigen Hochmut ausschlagen sollte, so mußte dem Volke stets der Gedanke gegenwärtig sein, daß sie nur darum der erwählte Stamm seien, um in der Hand Gottes als Werkzeug des Heils für andere Nationen zu dienen, daß ihre jetzige Stellung etwas Vorübergehendes sei, daß es keineswegs in ihrer Bestimmung liege, für immer in jener schroffen Absonderung von allen Völkern und Menschen wie gefangen zu bleiben“ <sup>1)</sup>.

Diese Gedanken finden sich bereits in der Genesis. Es mag sein, daß der Segen Noahs in diesem Zusammenhange weniger zu betonen ist. Übersetzt man <sup>2)</sup> 9, 27: „Gott breite Japhet aus und lasse sich in den Zelten Sems nieder“ (und ergänzt also zu **ישבן** nicht, wie es gewöhnlich geschieht **יפת**, sondern **אלהים**), so ist hier nur von der Auserwählung der Nachkommen Sems die Rede, während ein heilsgeschichtlicher Ausblick auf die Völker fehlt <sup>3)</sup>.

Von Wichtigkeit sind aber jene Stellen, in welchen die Patriarchen zu Repräsentanten des Völkersegens gemacht werden: „In dir werden sich gesegnet fühlen alle Geschlechter des Erdbodens“, lautet die Verheißung an Abraham (Gn 12, 3). Und diese Verheißung wird dem Stammvater noch zweimal wiederholt: auf dem Wege nach Sodoma (18, 18), und dann nach der Glaubensprobe auf Moria (22, 16—18), wobei es heißt, daß die Nachkommenschaft zahlreich werden solle wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meere. 26, 3—4 wird Isaak die gleiche Verheißung gegeben, und 28, 13—14 Jakob in dem Traumgesicht, in welchem er die Himmelsleiter schaute. Die fünfmalige Wiederholung zeigt, daß der Verheißung eine große Bedeutung zukommen muß.

Man übersetzt heute die Stellen mit Vorliebe anders, indem man auf den Wechsel von niph'al und hithpael hinweist. Darum werde die reflexive Bedeutung nahe gelegt: „es sollen sich segnen

<sup>1)</sup> Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857, 831 f.

<sup>2)</sup> Hoberg, Die Genesis, Freiburg 1899, 94.

<sup>3)</sup> Andre, z. B. Bertholet (Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg und Leipzig 1896, 77), lassen die Japhetiten überhaupt erst später eingeschoben sein, weil zur Zeit des Jahwisten, also um 950, die Israeliten mit den Japhetiten noch in keine geschichtliche Berührung gekommen seien.

in dir alle Geschlechter der Erde“<sup>1)</sup>. Gunkel<sup>2)</sup> gibt den Sinn dieses Ausdruckes durch die Paraphrase wieder: „Wenn man sich etwas Gutes wünscht, nichts Besseres sich wünschen können, als das Schicksal des Betreffenden.“ Seine drei Gründe lauten: es handle sich hier zunächst nicht um Dinge, die zur Zeit des Erzählers noch ausstehen, sondern die zu seiner Zeit erfüllt sind; außerdem sei der Gedanke vom Übergehen der Jahwe-Religion auf andere Völker viel späterer Herkunft; und schließlich würde dieser universale Ausblick 12, 3<sup>b</sup> in starkem Kontrast stehen zu dem naiven volkstümlichen Partikularismus in v. 3 a.

Es ist nicht zu leugnen, daß die angegebene Übersetzung nicht völlig unmöglich ist. Allein ein eigentlicher Beweis dafür läßt sich nicht führen; auch Gn 48, 20 ist nicht stringent. Man wird mit Strack<sup>3)</sup> vielleicht am besten statt des herkömmlichen Passivum („in dir sollen gesegnet sein“) übersetzen: „sich gesegnet fühlen“. Gunkels Gründe entsprechen ganz seiner Scheu vor jedem „Supernaturalismus“<sup>4)</sup>; eine Einigung über ihre Beweiskraft wird kaum zu erzielen sein. Denn sie hängt im wesentlichen von apriorischen Momenten, vor allem davon ab, ob man die Möglichkeit einer Prophetie zugibt. Der erste Grund ist nur eine Behauptung, ebenso der zweite, welcher vom Standpunkte der Prophetie sofort ausfällt. Und hinsichtlich des dritten Grundes ist zwischen den beiden Versteilen dann kein Widerspruch zu finden, wenn man sich auf Grund der israelitischen Religionsgeschichte im Verhältnis zu den übrigen semitischen Kulturen gezwungen sieht, die providentielle Leitung des Volkes Israel anzunehmen.

Aber abgesehen davon, soviel ist gewiß: in späterer Zeit las man den Universalismus aus den fünf Verheißungen an die Stammväter heraus. Und darum bleiben die Stellen auf jeden Fall ein unumstößlicher Beweis dafür, daß Jesus aus dem A T nach den Anschauungen seiner Zeitgenossen universale Gedanken entnehmen mußte. Es ist überhaupt notwendig, bei der Verwertung des A T für neutestamentliche Anschauungen auf diesen Gesichtspunkt größeres Gewicht zu legen und nicht vom Standpunkte der mo-

<sup>1)</sup> So Bertholet, a. a. O. 78; Löhr, Der Missionsgedanke im A T, Freiburg und Leipzig 1896, 14 f. — Kautzsch (Textbibel, Freiburg 1899, 11) behält die herkömmliche Übersetzung bei; ebenso Ed. König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1884, 97.

<sup>2)</sup> Genesis, Göttingen 1901, 151. <sup>3)</sup> Die Genesis<sup>2</sup>, München 1905, 50.

<sup>4)</sup> Vgl. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, Göttingen 1903, 5 f.



dernen Kritik aus zu urteilen. Jesus, der Sohn Sirachs, wiederholt (44, 20 ff) die Weissagungen, welche Gott einst Abraham und Isaak gegeben. Dabei heißt es ausdrücklich, daß Gott dem Stammvater mit einem Eide versprochen habe, durch seinen Stamm die Völker zu segnen<sup>1)</sup>. Paulus betont im Galaterbriefe (3, 8) sogar die eigenartige Einheit von Abraham und *πάντα τὰ ἔθνη*<sup>2)</sup>, während Petrus in seiner Tempelrede auf die Verheißung hinweist, daß in Abrahams Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein sollen (Apg 3, 25). — Es finden sich im Pentateuch auch Hinweise darauf, daß die Völker einst dem Messias gehorchen werden, ein Gedanke, der freilich, besonders in der sinnlichen Messiashoffnung, ins Gegenteil von einem Universalismus ausschlagen konnte. Erwähnt sei die dunkle Stelle Gn 49, 10, welche im Jerusalemer Targum ausdrücklich auf den Messias bezogen wird<sup>3)</sup>; und Nm 24, 17, wo es im Targum noch deutlicher heißt, daß der Messias über die Völker triumphieren werde<sup>4)</sup>.

Man sieht leicht, daß in all diesen Stellen an die Zukunft gedacht ist. Es ist auch gewiß, daß man in der älteren Zeit keine Propaganda trieb. Vielmehr gehört es zur legendären Betrachtungsweise der späteren jüdischen Literatur, daß man die Patriarchen als Propagandisten<sup>5)</sup>, und alle Heiden, mit denen Israel

<sup>1)</sup> Sir 44, 21 (22—23) lautet nach Peters, Der jüngst wieder aufgedundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg 1902: „Darum versprach er ihm mit einem Eide, durch seinen Stamm die Völker zu segnen (לברך בורעו גוים), ihn zu vermehren wie den Staub der Erde und wie die Sterne seinen Stamm zu erhöhen, ihnen Besitz zu geben vom Meer bis zum Meere und vom Strom bis an der Erde Enden.“ Das ברך ist hier nach dem Zusammenhang piel; vgl. Peters, a. a. O. 232. Smend (Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906, 424 [ebenso in der Übersetzung, Berlin 1906, 79]) übersetzt: „daß mit seinen Nachkommen sich segnen sollten die Heiden,“ obwohl er zugeben muß, daß die LXX mit dem syrischen Texte das Passivum (*ἐνευλογηθήναι*) haben und daß „der Wechsel des Subjekts im folgenden dabei unbequem ist“.

<sup>2)</sup> Vgl. A. Schaefer, Die Bücher des NT I (Münster 1890) 276.

<sup>3)</sup> Vgl. Londoner Polyglotte IV (1657) 98: . . . usque ad tempus quo veniet rex. Messias cuius est regnum, et ei subiciuntur tandem omnia regna terrae.

<sup>4)</sup> A. a. O. 289. Vgl. ebenso den Targum des Onkelos bei Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift, 1. Teil<sup>4</sup>, Freiburg 1899, 115f.

<sup>5)</sup> So wird im Targum des Ps.-Jonathan zu Gn 12, 5; Ex 18, 6f; Nm 11, 4; 24, 20 etc. von Proselyten erzählt. Gn 12, 5 sind z. B. die Proselyten Abrahams aus Haran genannt. Vgl. den Abdruck in der Londoner Polyglotte IV 20; 136; 257; 289.



in Berührung trat, als Proselyten auffaßte <sup>1)</sup>. Es ist daher auch erklärlich, daß die engherzige Auffassung von der Sonderstellung als auserwähltes Volk Jahwes zu Anschauungen und Verhaltensmaßregeln führte, welche einen übertriebenen Partikularismus beweisen. Allein diesem Partikularismus wurde ein Gegengewicht geboten im Prophetentum, das man als eine „sozusagen offizielle Korrektur“ desselben ansehen kann <sup>2)</sup>. Die Propheten betonten mit Nachdruck, daß Jahwe der Schöpfer Himmels und der Erde, der unbelebten und belebten Kreatur, aller Menschen Herr und König ist; besonders in späterer Zeit tritt dieser Gedanke wiederholt zutage <sup>3)</sup>. Aber auch die Propheten erkennen den Vorzug Israels an, welcher in seiner heilsmittlerischen Aufgabe besteht. Deswegen kann man aber nicht sagen, daß sie mit einem Fuße gewissermaßen im Partikularismus stecken geblieben sind. Denn es gehört ebenso zu den Aufgaben der Prophetie, dem Volke Israel die Verantwortung nahezulegen, welche sich aus der Bevorzugung durch Jahwe ergibt, als zu zeigen, daß das Heil sich einst auf der ganzen Erde verbreiten werde. Das ist keine „partikularistische Schwäche“ <sup>4)</sup> oder ein Zusatz von „Erdgeruch“ <sup>5)</sup>, sondern gottgewollt. An die Beseitigung jedes Vorranges des auserwählten Volkes konnte damals allerdings gewiß nicht gedacht werden. Es mag kurz angedeutet sein, daß auch das Verlangen nach Verinnerlichung, welches immer wieder im A T hervortritt, einen mächtigen universalistischen Zug in sich trägt — eine Art von „intensivem Universalismus“. Die Aufforderung, die Vorhaut des Herzens zu beschneiden (Dt 10, 16; Jer 4, 4) ist ein treffendes Bild dafür. Bei den Propheten sind zahllose Hinweise auf die Verinnerlichung zu finden <sup>6)</sup>, und der 51. Psalm ist so recht ein

<sup>1)</sup> Vgl. Axenfeld, Die jüdische Propaganda (1904) 15.

<sup>2)</sup> Warneck, Evangel. Missionslehre I <sup>1</sup> 141.

<sup>3)</sup> Vgl. Dn 4, 14. 22. 29; 5, 21; Jdt 9, 17; Ps 103, 19; 145, 11 ff; 2 Makk 7, 9.

<sup>4)</sup> Löhr, Der Missionsgedanke im A T 12 f.

<sup>5)</sup> Siegfried, Jahrbücher für protestant. Theologie XVI (1890) 443.

<sup>6)</sup> 1 Sm 15, 22; Js 1, 11 ff; Jer 7, 22 f; Os 6, 6; Am 5, 21; Mich 6, 6 ff u. s. w. Vgl. auch Wendt, Die Lehre Jesu <sup>2</sup> 60; Warneck, Evangel. Missionslehre I <sup>2</sup> 140. Schürer (Theolog. Literaturzeitung XXXII [1906] 165) sagt gegen Friedländer: „Dagegen das, was dem Verf. die Hauptsache ist, die freiere religiöse Strömung überhaupt, welche auf das Innerliche geht und über die gesetzlichen und nationalen Schranken hinausstrebt, sie ist sicherlich nicht aus dem Hellenismus, sondern aus dem Prophetismus abzuleiten.“

Psalm der Vergeistigung des religiösen Lebens. Auch wird von den Propheten der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen immer wieder scharf hervorgehoben, wobei die nationalen Grenzen keine Rolle spielen. Auch die Gottlosen in Israel werden verworfen und nur der „Rest“, welcher sich bekehrt, zur Teilnahme am messianischen Heile zugelassen.

Am großartigsten und erschöpfendsten zeichnet das Bild vom einstigen Eintritt der Heiden ins Gottesreich Isaias, so daß schon Augustinus sagen konnte: „*prae ceteris evangelii vocationisque gentium praenuntiator apertior*“ <sup>1)</sup>. Gleich am Beginne des 2. Kapitels stehen jene berühmten Worte (2, 1—4), welche so recht das alttestamentliche Evangelium des messianischen Reiches bilden und welche sich auch beim Propheten Michäas (4, 1 ff) finden: „In der letzten Zeit aber wird der Berg mit dem Tempel Jahwes fest gegründet stehen als der höchste unter den Bergen und über die Hügel erhaben sein, und alle Heiden werden zu ihm strömen, und viele Völker sich aufmachen und sprechen: auf, laßt uns zum Berge Jahwes, zum Tempel des Gottes Jakobs hinaufsteigen, damit er uns über seine Wege belehre und wir auf seinen Pfaden wandeln. Denn von Sion wird die Lehre ausgehen und das Wort Jahwes von Jerusalem. Und er wird zwischen den Heiden richten und vielen Völkern Recht sprechen, und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben und nicht mehr werden sie den Krieg erlernen.“ Man sieht hier gleichsam die Scharen der Heiden zum Heiligtume des wahren Gottes hinströmen, voll Freude über das ihnen bisher unbekannte Heil, wie nun die eine wahre Religion alle umschließt und der Friede des messianischen Reiches auf der ganzen Erde ruht. Es ist charakteristisch, daß unmittelbar nach dieser Prophetie ein scharfer Tadel über das Hinneigen zu Fremden, vor allem zu heidnischem Götzendienste zu finden ist. Es bestätigt das bereits Gesagte: der einstige Einzug der heidnischen Völker ins messianische Reich wird in glänzenden Farben geschildert, aber dem gottfeindlichen Heidentum wird Vernichtung angedroht und ein allzunaher Verkehr mit dem Heidentum in der Gegenwart wegen der Gefahr des Götzendienstes entschieden zurückgewiesen.

In zahlreichen Variationen finden wir durch das prophetische

---

<sup>1)</sup> Confessiones IX, 5; C. S. E. L. XXXIII 207.

Buch zerstreut dieselben oder ähnliche Gedanken. In der Stelle vom Reis aus der Wurzel Isais wird dieses Reis als ein Panier für die Völker geschildert, welches von den Heiden aufgesucht wird (11, 10)<sup>1)</sup>; die ganze Menschheit wird aus ihrem Unglück erlöst und durch geistlichen Trost gestärkt (25, 6—8). Ja nach der Demütigung der gottfeindlichen Macht wird Israel mit Ägypten und Assur der dritte im Bunde sein, als ein Segen inmitten der Erde; und der Segen Jahwes ruht nicht nur auf Israel, seinem Erbbesitz, sondern auch auf Ägypten und Assur, dem Werke seiner Hände (19, 24—25). Darum werden die Heiden auch aufgefordert, Jahwe die Ehre zu geben (24, 15). Die dankbare Gemeinde will sogar die Taten Jahwes unter den Völkern verkünden (12, 4—5).

Der Schwerpunkt liegt im zweiten Teile des Jesajabuches. Hier zeigt sich deutlich, welche Macht der Gedanke von der einstigen Bekehrung der Heiden entfaltet und wie Israel selbst eine Missionsaufgabe zu erfüllen hat<sup>2)</sup>. Es ist Gottes Wille, daß alle Enden der Erde sich zu ihm bekehren (45, 22); darum sollen sie auf den Herrn hören<sup>3)</sup>. Der Fremdling, welcher sich Jahwe angeschlossen hat, soll nicht fürchten, daß Gott ihn aus seinem Volke ausschließen werde. Wenn er nur treu ist, der Herr wird ihn dann heimbringen zu seinem heiligen Berge und in seinem Hause erfreuen; auch seine Opfer werden dem Herrn wohlgefällig sein; „denn mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker heißen“<sup>4)</sup> — ein Gedanke, den auch das schöne Gebet Salomos (1 Kg 8, 41 ff)

<sup>1)</sup> Paulus hat diesen Satz in Verbindung mit einigen andern Zitaten im Römerbriefe (15, 12) verwertet.

<sup>2)</sup> Vgl. Bertholet, Die Stellung der Israeliten u. s. w. 119.

<sup>3)</sup> 51, 4: „Merket auf mich, ihr Völker, und lauschet auf mich, ihr Nationen; denn Unterweisung geht aus von mir, und mein Recht als ein Licht für die Völker“; vgl. 42, 10 ff; 62, 2.

<sup>4)</sup> 56, 3 ff. 7; vgl. 14, 1—Mk 11, 17. Scholz (Kommentar zum Buche des Propheten Joel, Würzburg und Wien 1885, 70) macht die Bemerkung, daß das NT nicht weiter gegangen sei als Js 56, 6 ff. Gewiß ist der Inhalt dessen, was Israel den Heiden hätte bieten können, nicht zu vergleichen mit der neutestamentlichen Heilsbotschaft. Aber deswegen kann man doch nicht sagen, daß Deuterjesaja trotz der Höhe evangelischer Lauterkeit in den Hauptgedanken in Wahrheit vom Evangelium weit entfernt gewesen sei (Böhmer, Mission und Mission 19). Der Geist dieses erleuchteten Propheten dachte weiter als nur an Gebote und Satzungen. In der Zeit der lebendigen Prophetie ist die eigentliche Absicht der Weissagung „so großartig universalistisch, ja so ‚christlich‘ klingend, wie es sich mit dem Glauben an die besondere Heilsgnade Israels überhaupt verträgt“; H. Schultz, Alttest. Theologie<sup>5</sup> 593.

ausdrückt. Darum freuen sich die Völker, daß sie sich nach Jahwe nennen dürfen (44, 5). Sie kommen in großen Scharen zu dem Lichte, welches über Jerusalem strahlt (60, 3); ja an jedem Neumonde und Sabbat finden sie sich zur Anbetung ein (66, 23). Und zwar erscheinen sie nicht mit leeren Händen: alle Schätze des Orients bringen sie heran (60, 4 ff; 45, 14 ff; 61, 6); die Tore müssen Tag und Nacht offen stehen, um all die Schätze hineinzulassen (60, 11). Die zusammengeströmten Scharen verrichten auch niedrige Dienste im Gottesreiche (60, 10; 61, 5) <sup>1)</sup>. Man kann in diesen bei Jesaja und überhaupt bei den Propheten immer wiederkehrenden Gedanken von dem Zusammenströmen der Völker wohl einen überschwenglichen Ausdruck finden <sup>2)</sup>, aber man muß sich doch immer bewußt bleiben, daß hier vorwiegend ein Bild gemalt wird. Der jüdische Leser wird es sich gewiß mehr oder weniger sinnlich ausgedeutet und von großen VölkerprozeSSIONen verstanden haben. Aber der weitblickende, gottbegeisterte Seher, welcher in der Bildersprache lebte, wollte damit nur sagen, daß die ganze Welt einst den Zug in sich verspüren werde, zum messianischen Reiche zu eilen <sup>3)</sup>. Israel ist natürlich immer der Mittelpunkt und steht Jahwe besonders nahe <sup>4)</sup>. Darin eine Inkonsequenz des Propheten zu erblicken, ginge nur von der Voraussetzung aus, daß das A T einen absoluten Universalismus verkündigte. Aber von Israel sollte nun einmal das Heil ausgehen <sup>5)</sup>. Auch so scharfe Worte wie 63, 4—6 erklären sich aus dem neben weltweiten Gedanken wohl möglichen Hasse gegen alles ungerechte, Gott abgewandte Sündenwesen.

Eine ganz besonders hervorragende Stellung nehmen die Ebed-Jahwe-Stücke im zweiten Teile des Jesajabuches ein. Hier finden wir uns in der Tat auf einem der religiösen Höhepunkte des alten Testaments <sup>6)</sup>. Man mag über die Person des Gottes-

---

<sup>1)</sup> Knabenbauer (Commentarius in Is. prophet. II [1887] 424) folgert aus 60, 10 und 65, 1—2, daß der größere Teil der Israeliten dem neuen messianischen Reiche den Namen nicht geben werde, daß es vielmehr auf die Heidenvölker gegründet werde.

<sup>2)</sup> H. Schultz, Alttest. Theologie <sup>5</sup> 593.

<sup>3)</sup> Gegen Löhr, Der Missionsgedanke im A T 28 f.

<sup>4)</sup> 43, 1 ff. 4: „Weil du teuer bist in meinen Augen, mir wertgeachtet und ich dich liebgewonnen habe, so gebe ich Menschen für dich hin und Völkerschaften für dein Leben“; 44, 1 ff; 49, 22 ff; 52, 1—12; besonders 54, 1 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. Jo 4, 22.

<sup>6)</sup> Löhr, Der Missionsgedanke im A T 20.

knechtes denken was man will<sup>1)</sup>, so viel ist gewiß, daß ihm eine hohe Bedeutung für die heidnischen Völker zukommt. Gott hat seinen Geist auf ihn gelegt; „er wird den Völkern das Recht verkünden“ (42, 1). Er hat also eine Bestimmung für Nichtisraeliten; ähnlich wird auch 66, 19 ff eine förmliche Missionsverheißung gegeben. Der Gottesknecht wird das zerknickte Rohr nicht brechen und den glimmenden Docht nicht löschen, „bis er auf Erden das Recht gegründet hat, und seiner Unterweisung harren die Inseln“ (v. 4). 52, 13—53, 12 steht die berühmte Schilderung des leidenden Gottesknechtes, welcher Erfolg haben soll (v. 13), auf den viele Völker staunend hinschauen werden (v. 15); vielen wird er Gerechtigkeit schaffen und ihre Verschuldungen auf sich laden (v. 11); darum soll er an den vielen Anteil haben, weil er die Sünden vieler trug (v. 12). — Der Gipfelpunkt ist in der Verheißung 49, 6 erreicht, eine Stelle, welche uns eigentlich ins neue Testament hineinversetzt: „Dafür, daß du mir als Knecht dienstest, ist's zu gering, daß du nur die Stämme Jakobs aufrichten und die aus Israel Bewahrten zurückbringen sollst; und so mache ich dich denn zum Lichte der Heiden — vgl. 42, 6<sup>2)</sup> —, daß du mein Heil seiest bis ans Ende der Welt“<sup>3)</sup>. Als Paulus und Barnabas später in Antiochien das Evangelium den Juden vergeblich predigten, begründeten sie ihre Handlungsweise, nunmehr zu den Heiden zu gehen, mit einem göttlichen Auftrage; und sie berufen sich auf Js 49, 6<sup>4)</sup>.

Bei den übrigen Propheten herrschen in der einen oder anderen Form ähnliche Gedanken vor: Die trotzigten, gottfeindlichen Heidenvölker werden vernichtet, das messianische Reich wird in sich fremde, geläuterte Elemente aufnehmen, die Gemeinde besteht

---

<sup>1)</sup> Vgl. Riehm, Der Missionsgedanke im AT, in Allg. Missionszeitschr. VII (1880, 453—465) 463 f. Über die Eigenartigkeit der Tätigkeit des Knechtes im Unterschiede zur Aufgabe der Israeliten vgl. Feldmann, Der Knecht Gottes, Freiburg 1907, 138 ff.

<sup>2)</sup> „Ich will dich machen . . . zu einem Lichte für die Heiden, indem ich blinde Augen auftue, Gefangene aus dem Kerker befreie, aus dem Gefängnisse die, die im Dunkeln sitzen“ (v. 7). Diese Worte erinnern deutlich an Js 9, 1: „Das Volk, das in Finsternis wandelt, wird ein großes Licht erblicken; über denen, die im Lande des Todesschattens wohnen, wird ein Licht erglänzen.“

<sup>3)</sup> Daß Sellin im Unrecht ist, wenn er hier aus dem Bilde des Ebed jede aktive Tätigkeit über die Landesgrenze hinaus beseitigt, zeigt Feldmann a. a. O. 154 ff. <sup>4)</sup> Vgl. Apg 13, 47.



nicht mehr ausschließlich aus Israeliten<sup>1)</sup>. Freilich mit der Klarheit und umfassenden Betonung wie bei Jesaja und besonders in den Ebed-Jahwe-Stücken findet man nur wenig mehr im A T geschildert. Dabei ist es manchmal schwer, die nähere Zeit der Prophetie genau zu fixieren. Vom Standpunkte der neutestamentlichen Anschauungen aus ist dies nun auch nicht erforderlich, da man damals die Prophetie als etwas Einheitliches auffaßte und der Abfassungszeit mehr gleichgültig gegenüberstand.

Der Prophet Amos schaut die Aufrichtung der zerfallenen Hütte Davids; sie soll den Rest Edoms besitzen<sup>2)</sup> „und alle Völker, über welche angerufen ist mein Name“ (9, 11—12)<sup>3)</sup>. Wenn die Heidenwelt sich nach dem Namen Jahwes nennt, so beweist das eben, daß sie gleich Israel Gottes Volk geworden ist<sup>4)</sup>. In seiner Rede auf dem Apostelkonzil verweist Jakobus in freier Anlehnung an die LXX ausdrücklich auf diese Worte zur Begründung der unbehinderten Anfnahme der Heiden in die Gemeinde (Apg 15, 15—17).

Von Michäas sagten wir bereits, daß der Anfang des 4. Kapitels mit der großartigen Prophetie bei Js 2, 2—4 identisch ist. Ähnlich weissagt Habakuk, daß nach dem Strafgerichte über die heidnischen Reiche die Erde von der Erkenntnis der Herrlichkeit Jahwes erfüllt sein werde, wie von Fluten, die das Meer bedecken (2, 14; vgl. Js 11, 9). Beide Gedanken finden sich bei Sophonias: zuerst das Strafgericht über die Völker (2, 9ff), und dann heißt es: „alle werden ihn anbeten, ein jeder von seinem Orte aus, alle Inseln der Völker“ (v. 11). Ebenso wird im 3. Kapitel der Herr nach dem Strafgerichte den Völkern

<sup>1)</sup> Ed. König, Prophetenideal, Judentum und Christentum, Leipzig 1906, 10f: „Der letzte Akkord in der erhabenen Symphonie, die in den altisraelitischen Ankündigungen über Gottes Gnadenreich an unser Ohr rauscht, ertönt in immer mächtiger anschwellenden Rufen, daß schließlich alle Glieder der Menschheit zu den Bürgern dieses Reiches gehören sollen.“

<sup>2)</sup> Schell (Jahwe und Christus 273) sagt von Amos, was auch sonst im A T seine Anwendung findet: „Ein Prophet wie Amos steht zu hoch, als daß mit seinem Gottesbegriff ein Heilszweck vereinbar wäre, der in der politischen Knechtung der Menschheit durch Israel bestände.“

<sup>3)</sup> Die LXX sprechen auch hier von einem Suchen der Heidenvölker: *ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων κτλ.* Jakobus setzt Apg 15, 17 noch *τῶν κύριον* hinzu.

<sup>4)</sup> Hartung, Der Prophet Amos, Bibl. Stud. III, 4 (1898) 166. Die Redensart „nach jemand sich benennen, jemandes Namen über sich anrufen“, bedeutet, daß die Betreffenden sich als Eigentum des Angerufenen betrachten.



reine Lippen geben, daß alle den Namen des Herrn anrufen und ihm dienen Schulter an Schulter (v. 9). Mit Recht erblickt man hierin einen Hinweis auf die einstige Universalität des Gottesdienstes. Zugleich gibt dieser Gedanke — vgl. auch Js 19, 18 ff; Mal 1, 11 — einen Wink für die Auffassung jener Stellen, in denen vom Wallfahrten nach Sion die Rede ist <sup>1)</sup>.

Auch Jeremias sieht die Heiden zum messianischen Reiche hinzuströmen und von der Verderbtheit ihres bösen Herzens ablassen (3, 17); sie werden erkennen, daß ihre Väter nur Lüge zu eigen gehabt haben, Nichtigkeit, die ihnen zu nichts nütze (16, 19). In Jahwe werden sie gesegnet sein und sich seiner rühmen (4, 2; vgl. 33, 9). Die Heiden, welche sich nicht bekehren, werden scharf bedroht (10, 25; 12, 17). Aber wenn sie von ihren Götzen ablassen, „so sollen sie inmitten meines Volkes aufgebaut werden“ (12, 16). Israels Grenzen werden dann eben weit über den gegenwärtigen Bereich hinausgehen. Der Anschluß der Heiden ans Gottesreich der Zukunft ist somit ein echt jeremianischer Gedanke <sup>2)</sup>.

Bei Ezechiel werden wiederholt die heidnischen Völker dem sündhaften Israel gegenübergestellt, da sie eher auf den Propheten hören würden (3, 5 f) und sich nicht so widerspenstig zeigen wie das auserwählte Volk (5, 6; 16, 27. 48). Im letzten Teile findet sich dann besonders der Hinweis darauf, daß Gott der Herr Israel einst wiederherstellen, und daß die Völker staunend die Großtaten Jahwes, welche er an seinem Volke verrichtet, schauen werden (36, 36; 37, 28; 39, 27; vgl. 36, 23; 20, 41). In einem Bilde, das der Heiland später verwertete (Mt 13, 31), ist außerdem noch gesagt, daß das Israel der messianischen Zeit zur Wohnstätte für viele werden solle: unter dem zur majestätischen Zeder herangewachsenen Reis auf der Bergeshöhe Israels werden beschwingte Vögel sich niederlassen (17, 22—24). Darunter wird man wohl trotz der „Bäume des Feldes“ in v. 24 die in das messianische Reich aufgenommenen Heiden zu verstehen haben.

Ein solch universales Reich schaut auch Daniel. Freilich tritt bei ihm der Gedanke von der Vernichtung der gottfeindlichen Weltmacht in der Vision der Weltreiche mit gewaltiger Energie zutage (2, 37 ff). Das Reich, welches schließlich die Stelle der

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 26.

<sup>2)</sup> Bertholet (Die Stellung der Israeliten u. s. w. 116) hat das entschieden gegen Stade betont. Vgl. auch Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil, Bibl. Stud. V, 2—3 (1900) 63f.

zertrümmerten Weltreiche einnimmt und in Ewigkeit nicht zerstört werden soll, zeigt sich deutlich als das messianische Reich. Der Gott Daniels, welcher von Darius nach der Errettung des Propheten aus der Löwengrube, und dann von Nebukadnezar gepriesen wird, ist der machtvolle, lebendige Gott, dessen Herrschaft in Ewigkeit währt (6, 26 ff; 3, 28 ff [Vulg. 3, 95 ff]; besonders 3, 33 [Vulg. 3, 100]; 4, 31). In der wichtigen Vision des 7. Kapitels erhält der Menschensohnähnliche Macht, Ehre und Herrschaft über alle Völker und Nationen. Seine Macht ist eine ewige und unvergängliche, und sein Reich wird niemals zerstört werden (7, 14). Dieser Menschensohnähnliche kann nur der Messias sein, welcher durch v. 27 nach echt orientalischer Weise <sup>1)</sup> in eine enge Beziehung zu seinem Reiche gesetzt wird, dasselbe vertritt und mit ihm eine gewisse Einheit bildet <sup>2)</sup>. Der Menschensohn und seine Gemeinde gehören also eng zusammen, die Herrschaft erstreckt sich über die ganze Welt.

Bei Joel findet sich die bekannte Weissagung vom Ausgießen des Geistes in der messianischen Zeit über alles Fleisch, auch über die „Knechte und Mägde“. Und dann wird hinzugesetzt: „jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“ <sup>3)</sup>. Solch allgemeine Ausdrücke können nur in universalem Sinne verstanden werden <sup>4)</sup>. Allerdings hat man diese Deutung durch die Erwägung zu bestreiten gesucht, daß die folgenden Strafgerichte über die Heiden eine Ausgießung des Geistes über sie unmöglich mache <sup>5)</sup>. Allein die Gerichtsschilderung in c. 4 (bzw. 3) richtet sich gegen das Heidentum als gottfeindliche Macht;

<sup>1)</sup> Behrmann, Das Buch Daniel (Handkommentar zum A T), Göttingen 1894, 48.

<sup>2)</sup> Vgl. besonders Tillmann, Der Menschensohn, Bibl. Stud. XII, 1 u. 2 (1907) 83 ff. Volz, Jüdische Eschatologie, Tübingen und Leipzig 1903, 11: „Ihm wird nun die Weltherrschaft übertragen, über alle Völker und in alle Zeiten. Er ist wohl kaum bloß der symbolische Repräsentant des Gottesreiches, sondern der Fürst dieses Reiches. Er ist der Stellvertreter Gottes, dessen die Macht, Ehre und Herrschaft eigentlich ist; er steht aber außerdem in unmittelbarer Beziehung zu dem Volk des Visionärs, zum Volk Israel, seine Herrschaft ist ihre Herrschaft.“

<sup>3)</sup> 3, 1 ff (2, 28 ff); 3, 5 (2, 32). In seiner Pfingstrede beruft sich Petrus auf diese Worte (App 2, 16 ff).

<sup>4)</sup> Scholz (Kommentar zum Buche des Propheten Joel, Würzburg und Wien 1885, 68) sagt darum mit Recht, daß von einem „joelischen Partikularismus“ nicht die Rede sein könne.

<sup>5)</sup> So Nowack, Die kleinen Propheten, Göttingen 1897, 106.

es hat sich am Volke Gottes vergriffen (vgl. v. 2). Dabei kann die allgemeine Geistesausgießung sehr wohl bestehen. Es versteht sich von selbst, daß „alles Fleisch“ nicht jeder einzelne ist, daß damit nur die Universalität des Heils ausgedrückt werden soll: „jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.“

Mit Js 60, 4 ff berührt sich der Gedanke des Propheten Aggäus. Nach dem hebräischen Texte (2, 7) bringt Jahwe die Völker in Erregung, so daß die Kleinodien aller Völker herankommen. Zacharias schildert den Messias als Friedensfürsten, der den Völkern den Frieden verkünden und seine Herrschaft bis zu den Enden der Erde ausdehnen wird (9, 9—10). Jesus hat bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem an diese Weissagung des Propheten gedacht (Mt 21, 5; Jo 12, 15). Auch Zacharias sieht die Völker Jahr für Jahr heranziehen, um sich vor Jahwe niederzuwerfen (14, 16; 6, 15), um sich Jahwe anzuschließen und sein Volk zu sein (2, 15). Ja sie werden sich gegenseitig aufmuntern; zehn Männer aus allen Sprachen und Nationen werden einen Judäer beim Rockzipfel ergreifen und sagen: wir wollen mit euch ziehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist (8, 20—23). Das sündhafte Heidentum verfällt aber Gottes Zorn und Strafe (1, 15; 12, 9; 14, 12. 17 ff). Malachias eifert in gefahrvoller Zeit gegen heidnisches Wesen, besonders gegen die Vermischung mit heidnischen Frauen (2, 10—16). Gleichwohl verkündet er denen Gottes Strafe, welche den Fremdling bedrücken (3, 5; vgl. Dt 27, 19), und läßt das gehorsame Israel von den Nationen glücklich gepriesen werden (3, 12). 1, 11 findet sich der berühmte Gedanke, daß der Name Jahwes vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne groß sei unter den Nationen und daß man ihm überall Rauchopfer und ein reines Speiseopfer darbringen werde. Man hat diese Worte sehr verschieden aufgefaßt; soviel ist aber gewiß, daß sie von umfassender Weitherzigkeit zeugen<sup>1)</sup>.

Ein Beweis dafür, mit welcher Energie in späterer Zeit der Gedanke an das Heil der Heidenwelt auftreten konnte, ist das Buch Jonas, „eine Tendenzschrift für das Recht der

<sup>1)</sup> Nowack (Die kleinen Propheten 398) versteht, wie meistens die protestantischen Erklärer, die Stelle von der Gegenwart, bemerkt aber: „Neben dem Haß gegen die Edomiter, der freilich historisch bedingt ist, nimmt sich diese Weitherzigkeit gegen das Heidentum merkwürdig aus.“

Heidenmission“<sup>1)</sup>. Man schaue nur auf den Schluß des Buches (4, 10—11), wie der Herr den unwillig sich beklagenden Propheten zurechtweist und seine barmherzige Milde gegen die große heidnische Stadt dessen Schmerz über das Verdorren einer von ihm selbst nicht gepflanzten Rizinusstaude gegenüberstellt. In „unnachahmlich ergreifender Weise“<sup>2)</sup> deutet das Buch darauf hin, daß Gott nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch der Heiden sei. Neuerdings hat allerdings Hans Schmidt<sup>3)</sup> dem Verfasser des Buches die bewußte Tendenz des Universalismus abstreiten wollen. Mit Chr. F. Baur<sup>4)</sup> läßt er eine universal-religiöse Tendenz nur objektiv und implicite gelten. Allein sein Beweis ist nicht stichhaltig. Wenn sich Jonas über Jahwes Barmherzigkeit auch nur im allgemeinen beklagt, ohne hinzuzusetzen: gegen die Unbeschnittenen, so ergibt sich dieser Zusatz aus der ganzen Vorgeschichte von selbst. Warum läßt der Verfasser den jüdischen Propheten denn sonst überhaupt gerade zu einer heidnischen Stadt gesandt werden? Es mag zugegeben sein, daß die Nationalität nicht der einzige Grund der Klage des Propheten ist. Allein das Heidentum der Begnadeten verstärkt die Klage über Jahwes Barmherzigkeit. Der Herr zeigt sich auch als Gott der Heiden; er hat ihnen alle Gnaden angeboten, welche zu ihrem Heile notwendig sind. Und daß gerade ein jüdischer Prophet es ist, durch dessen Schicksal und Predigt die Heiden belehrt werden, zeigt Gottes Heilswillen an, den er wiederholt ausgesprochen, daß das Judentum den Heiden die wahre Religion vermitteln solle. Sein engherziges Verhalten, wodurch es Gottes Plan durchkreuzen will, wird in der Person des Jonas entschieden verurteilt.

Einen Missionsberuf für die Heiden erkennt auch das Buch Tobias an. Denn in den Reden am Schlusse des Buches fordert Tobias die Kinder Israels auf, Gott zu preisen und im Angesichte der Völker zu loben. Denn darum habe er Israel unter die Völker zerstreut, damit es seine Wundertaten preise und den Völkern verkünde, daß kein anderer der allmächtige Gott sei als er (13, 3 ff.). Dann werden auch die Völker aus der Ferne

<sup>1)</sup> Bousset, *Die Religion des Judentums*<sup>2)</sup>, Berlin 1906, 95.

<sup>2)</sup> Cornill, *Einleitung in die kanon. Bücher des AT*<sup>5)</sup>, Tübingen 1905, 210. Auch Kaulen (*Einleitung*, 2. Teil<sup>4)</sup>, Freiburg 1899, 242), Nowack, Marti teilen diese Ansicht.

<sup>3)</sup> *Theolog. Studien und Kritiken* LXXIX (1906) 183 f.

<sup>4)</sup> *Illgens Zeitschr. für histor. Theologie* VII (1837) 113 A 11.

heraneilen und die Götzen verlassen; Fluch ruht nur auf dem, welcher den Herrn verachtet (13, 11 ff; 14, 6 ff). — Im Buche Judith wird neben die fromme Israelitin, welche die gottwidrige Weltmacht bekämpft, als Idealproselyt der Ammoniter Achior gestellt. Schon als Heide hat er das Volk des wahren Gottes gepriesen (5, 5 ff), später läßt er sich beschneiden und wird aufgenommen (14, 10 [Vulg. 13, 31; 14, 6]). Achior ist der Typus jener Heiden, welche gleichfalls für das messianische Reich reif sind <sup>1)</sup>. — Es mag hier noch auf das jedenfalls viel ältere Büchlein Ruth hingewiesen werden, welches in einem lieblichen Idyll die Geschichte des moabitischen Mädchens erzählt und kein Bedenken darin findet, daß eine Moabiterin die Ahnfrau des davidischen Königshauses wurde. Damit soll der Gedanke ausgedrückt sein, daß der Wert des Menschen nicht auf dem reinen Blute Abrahams, sondern auf etwas höherem beruht <sup>2)</sup>. Schon frühzeitig hat man in der Person der Ruth, welche Mt (1, 5) ja ausdrücklich im Stammbaume des Messias aufführt, das alttestamentliche Vorbild für die Aufnahme der ersten Heiden in die Kirche gesehen <sup>3)</sup>.

In den Lehrbüchern des alten Testaments wird man von vornherein universalistische Gedanken vermuten. Job ist nicht einmal ein Israelit; er hat fremde Länder und Menschen gesehen und hat selbst gegen jeden Fremdling ein offenes Haus (31, 31—32). Gott wird als Schöpfer der ganzen Welt hingestellt; „in seiner Hand ist der Odem aller Tiere und der Geist in jedem Menschenleibe“ (12, 7—10). Ihm ist darum alles unterworfen. Dieser Gedanke wird besonders in den Elihureden betont (34, 21). Job selbst beteuert, daß er von dem Gedanken des einen Schöpfers ganz durchdrungen sei, so daß er auch das Recht seines Knechtes und seiner Magd nie mißachtet habe (31, 13—15). Das einund-

<sup>1)</sup> Nach Scholz (Kommentar über das Buch Judith <sup>2</sup>, Leipzig 1898, XXXVI; 12 ff) wird c. 1 eine Reihe von Völkern aufgezählt, an welche Nabuchodonosor Gesandte schickt, um zu sagen, daß das messianische Reich aus vielen Völkern bestehen werde.

<sup>2)</sup> Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte <sup>2</sup>, Freiburg 1899, 376.

<sup>3)</sup> Vgl. Ambrosius, *Expositio evangel. sec. Luc.* 3, 33 (Migne S. I. XV 1603): *Recte igitur sanctus Matthaeus per evangelium gentes ad ecclesiam vocaturus, auctorem ipsum dominum gentilis congregationis, alienigenarum generationem secundum carnem assumpsisse memoravit; ut iam tunc esset iudicium quod illa generatio ederet gentium vocatorem... Ergo Ruth, sicut Lia et Rachel, oblita populum suum et domum patris sui, solvens vineculum legis, ingressa est in ecclesiam.*



dreißigste Kapitel ist so recht ein Kapitel, welches man als die alttestamentliche Grundlage der acht Seligkeiten bezeichnen könnte<sup>1)</sup>, es atmet darum auch einen ähnlichen Geist.

Die Weisheitsbücher enthalten an zahlreichen Stellen universalistische Gedanken. In den Proverbien wird die Weisheit deutlich als ein für alle Menschen zugängliches Gut geschildert; sie ist göttlich und ewig, sie wendet sich an die Menschenkinder; sie liebt alle, die sie lieben, „und die nach mir suchen, werden mich finden“. Es ist ihre Wonne, bei den Menschenkindern zu sein; alle, die auf sie hören, sind glücklich, und allen gilt die Einladung zu dem Mahle, das sie bereitet (c. 8; 9, 1ff). Von Jesus Sirach sagten wir schon<sup>2)</sup>, daß er die Verheißung der Genesis an die Stammväter wiederholt. In anderer Form ist dieselbe Wahrheit in c. 24 ausgesprochen. Dort hat die Weisheit, die erstgeborene vor aller Schöpfung, eine allgemeine Herrschaft ausgeübt und schließlich auf den Befehl ihres Schöpfers in Israel ihre Wohnung aufgeschlagen. Dort wurde sie groß und breitete sich aus und machte ihre Lehre kund bis in die Ferne. Gott selbst schaut ja auch auf alle Menschen ohne Ausnahme, er kennt jegliches Tun des Menschen (15, 19—20): ein Geschlecht von Menschen, das Gott fürchtet, steht in Ehren, aber ein Geschlecht, welches des Herrn Gebote übertritt, geht der Ehre verlustig (10, 19 [23]). — Dieser Gegensatz zwischen gottesfürchtig und gottlos spielt ebenso im Buche der Weisheit eine Rolle (vgl. c. 3). Das Buch beginnt gleich mit den Worten, daß Gott sich von jenen finden lasse, die ihn nicht versuchen (1, 2. 14). Der Erdkreis ist ja nur ein Stäubchen an der Wage vor Gottes Auge; doch Gott erbarmet sich aller und haßt nichts von dem, was er geschaffen (11, 22—26). Jene freilich, welche gegen Gottes Anordnung sich verfehlen, werden des Lichtes beraubt, so die Ägypter, da sie Gottes Söhne gefangen hielten, „durch welche der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes gegeben werden sollte“ (18, 4).

Als unmittelbarer Ausdruck des religiösen Empfindens haben die Psalmen eine besondere Bedeutung für die Feststellung der Gedanken, welche die frommen Israeliten beherrschten<sup>3)</sup>. Freilich wird in den Psalmen immer wieder ein scharfer Ton gegen alles

<sup>1)</sup> Vgl. 31, 1—Mt 5, 8; 31, 13—5, 6; 31, 16—5, 7; 31, 24—5, 3; 31, 30—5, 9; 31, 34. 36—5, 4.   <sup>2)</sup> Vgl. oben S. 22.

<sup>3)</sup> Vgl. Bertholet, Die Stellung der Israeliten 191.



heidnische, gottfeindliche Wesen angeschlagen<sup>1)</sup>; die gottfeindliche Weltmacht soll vernichtet werden. Aber wer willig ist, darf zum Herrn zurückkehren. Unzählige Male wird die ganze Welt, sogar die leblose Kreatur (69, 35; 148) aufgefordert, Gott den Herrn zu preisen: „Alles was Odem hat, lobe den Herrn“ (150, 6), „alles Fleisch soll seinen heiligen Namen preisen“ (145, 21; 47, 2; 100, 1). Die Völker werden zum Herrn hineilen und bei ihm wohnen, und sie werden ihm ihre Treue durch eifrigen Dienst erweisen: „Alle Völker, die du geschaffen hast, werden kommen und dich anbeten, Herr“ (86, 9; 22, 28; 72, 17; 145, 9); der Herr ist Erbherr über alle Völker (82, 8). Wiederholt wird ausdrücklich dazu aufgefordert, Gott unter den Völkern zu verkünden: „Lobsinget dem Herrn, der auf Sion wohnt, verkündet unter den Völkern seine Großtaten“ (9, 12; 18, 50 [2 Sm 20, 50]; 57, 10; 96, 3. 10; 102, 22. 23; 105, 1; 108, 4).

Es läßt sich nicht leugnen, das ganze alte Testament ist von universalistischen Ideen durchzogen. Je tiefer und reiner die Gedanken des Lesers sind, umsomehr muß ihm diese Seite des heiligen Buches zum Bewußtsein kommen. Nun wird niemand verkennen, daß Jesus einerseits von all jenem zeitgenössisch-jüdischen frei war, das einen reinen Missionsgedanken nicht aufkommen ließ, andererseits im alten Testamente lebte. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es undenkbar, daß er an die Heidenwelt gar nicht gedacht und sie von seiner Nachfolge ausgeschlossen habe. Sollte er, der einen Spruch von Deuterojesaja (61, 1) in seiner Person in Erfüllung gehen sah, überhaupt sich wiederholt auf den Propheten stützte, der sich selbst mit dem Propheten Jonas verglich (Mt 12, 39 ff; 16, 4), gar nicht von deuterojesajanischen Gedanken und von der Grundtendenz des Missionsbuches berührt worden sein? Jesus, der die Propheten auf seine Person hinweisen sah, konnte unmöglich in seiner Betrachtungsweise tiefer stehen als diese<sup>2)</sup>. Ja dieser Gedanke ist so drückend, daß man nicht damit auskommt, Jesu Lehre wäre an sich so beschaffen gewesen, daß sie später mit logischer Konsequenz weitere Kreise in Bewegung setzen mußte. Jesus muß selbst ausdrücklich daran gedacht und darauf hingewiesen haben, daß er sich nicht damit begnügen

<sup>1)</sup> Ps 2; 18; 79, 6f; 83 u. s. w. Vgl. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte<sup>2</sup> 363 ff.

<sup>2)</sup> Das erkennt auch D. Fr. Strauß in der 3. Auflage seines kritischen Leben Jesu an (I<sup>3</sup> [1838] 570).

könne, Israeliten zu Bürgern des Gottesreiches zu haben. Unter diesem Gesichtswinkel erhält der universale Missionsauftrag sein festes Fundament. „Das ist die Frucht des Segens Japhets“, so sagt Irenäus in der neuentdeckten Schrift „zum Erweise der apostolischen Verkündigung“ <sup>1)</sup>, „die in der Berufung der Heiden, durch die Kirche, zutage tritt, und sich anschickt, im Hause Sems gemäß der Verheißung Gottes Wohnung zu nehmen. Daß dies alles so geschehen sollte, hat der Geist Gottes durch die Propheten im voraus verkündigt, damit der Glaube in denjenigen fest sei, welche Gott in Wahrheit dienen. Denn was für unsere Natur eine Unmöglichkeit war und deshalb den Menschen unglaublich vorkommen mußte, das ließ Gott durch die Propheten vorher verkündigen, damit wir — dadurch, daß das vorher, d. h. vor vielen Zeiten gesagte, nachher so in Erfüllung gegangen sei, wie es vorher gesagt worden war — erkennen, daß es Gott war, der uns unsere Erlösung von vornherein mitgeteilt hatte.“

### § 3. Das zeitgenössische Judentum.

Im Jahre 722 vernichtete der assyrische König Sargon das Nordreich und führte das Zehnstämmevolk in die Gefangenschaft. Die Geschichte hat die Spuren dieses großen israelitischen Volks- teiles verwischt. Anders war das Geschick Judas. Für das Süd- reich bedeutete das Exil wohl die Vernichtung der politischen Selbständigkeit; allein gerade der Aufenthalt im heidnischen Baby- lonien brachte ihm die Erhabenheit seiner Religion zum vollen Bewußtsein und verhinderte ein Aufgehen unter der heidnischen Bevölkerung. Cyrus gestattete die Heimkehr, und jetzt entwickelte sich das jüdische Gemeinwesen von neuem. Vom offenbarungs- gläubigen Standpunkte aus erscheint diese Verbannung des aus- erwählten Volkes ebenso wie die Flucht nach Ägypten aus Anlaß der Ermordung des Gedalja (Jer 42, 9 ff; 2 Kg 25, 25 f) als ein erster Schritt zur Betätigung seines Missionsberufes unter den Völkern. Eine größere Bedeutung erhielt aber die Entstehung der jüdischen Diaspora im hellenistischen Zeitalter. Wohl blieb nach dem Exil ein großer Teil der Judenschaft in Babylonien zurück; allein die eigentliche, weitausgedehnte Zerstreuung unter den Völ- kern erfolgte doch erst, als Alexander der Große ein griechisches

<sup>1)</sup> Kap. 42, Texte und Unters. XXXI, 1 (Leipzig 1907) 24.

Weltreich gegründet hatte. So konnte dann von der Sibylle im 2. Jahrhundert über die Juden — rhetorisch übertrieben — ausgesagt werden <sup>1)</sup>: *Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα*. Soviel läßt sich historisch nachweisen, daß zur Zeit Christi das hellenistische Judentum eine weite Verbreitung über Syrien, Kleinasien, Ägypten u. s. f. bis nach Italien hin gefunden hat <sup>2)</sup>. Es ist bekannt, daß Rom eine starke jüdische Gemeinde besaß <sup>3)</sup>.

Andrerseits war Palästina von einer zahlreichen Heidenschar durchsetzt. In der Makkabäerzeit war Galiläa noch vorwiegend heidnisch und besaß nur eine kleine jüdische Diaspora <sup>4)</sup>. Zur Zeit Christi hatte sich das Verhältnis freilich insofern geändert, als die jüdische Bevölkerung die herrschende wurde, während das Heidentum sich nur zerstreut unter den Juden fand. Aber noch das Evangelium spricht vom Galiläa der Heiden (Mt 4, 15). Jesus hat ganz gewiß unter den Volksscharen, welche seiner Lehre lauschten, eine ganze Reihe von Heiden gehabt (Mt 4, 25; Mk 3, 8; Lk 6, 17), zumal auch der Verkehr mit der Dekapolis im Ostjordanlande ein lebhafter war.

Judentum und Heidentum bildeten keineswegs mehr zwei getrennte Gebiete, welche untereinander gar keine oder nur sehr geringe Beziehungen hatten. Vielmehr bildete hier das Proselytenwesen eine Art von Vermittelung. Das Exil ist wieder die Grundlage für das lebhaftere Streben des Judentums, Proselyten zu erwerben. Freilich findet man immer zwei sich gegenseitig in Spannung haltende Tendenzen: die abschließende Furcht, sich zu ethnisieren, und andererseits das Verlangen, dem Judentum Anhänger zuzuführen. Es hat Zeiten und Richtungen gegeben, in denen die erstere Tendenz überwog. Besonders den verhaßten und gerade wegen ihrer halb-israelitischen Abstammung gefährlichen Samaritanern gegenüber trat dieselbe scharf hervor. Als gar im Jahre 330 der Hohepriester Jaddua seinen Bruder Manasse von der Nachfolge ausschloß und dieser samt einem Anhang zum Samaritaner Sanballat überging und sich auf dem Garizim einen

<sup>1)</sup> Orac. Sibyll. III, 271. Vgl. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A T II (Tübingen 1900) 190.

<sup>2)</sup> Vgl. u. a. Mommsen, Römische Geschichte V <sup>5</sup> (Berlin 1904) 489 ff; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes III <sup>3</sup> 1—38; Harnack, Die Mission 1 ff.

<sup>3)</sup> Bludau, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert, Katholik 1903, I (113—134; 193—229) 118 ff.

<sup>4)</sup> Schürer a. a. O. I <sup>3</sup> 185.

Tempel bauen ließ, hatten die Beziehungen zu den Samaritanern definitiv ein Ende erreicht <sup>1)</sup>).

Auch dem Heidentum brachten die Juden Mißtrauen und Haß entgegen. Nehemias sah sich genötigt, scharfe Bestimmungen gegen die heidnische Gefahr zu erlassen. Grund zum Hasse war seit dem Exil in hinreichender Menge vorhanden. Es ist ganz natürlich, daß er sich gegen die jeweiligen Bedrücker des Volkes richtete, besonders gegen Antiochus und später gegen die Römer. Aber das Proselytenwesen wurde dadurch nicht unmöglich gemacht; die Diaspora drängte ja geradezu zur Propaganda. Und hier wurde sie auch lebhaft betrieben. Die Juden gaben sich Mühe, Heiden zu veranlassen, an ihrem Gottesdienste teilzunehmen. Von Antiochien berichtet dies Josephus ausdrücklich <sup>2)</sup>. Gerade mit Rücksicht auf den Spott der heidnischen Schriftsteller <sup>3)</sup>, der freilich zum großen Teil in Verleumdung ausartete <sup>4)</sup>, kann man mit Harnack <sup>5)</sup> die antiochenische Praxis als ein Muster für das ganze Judentum auffassen. Wenn Böhmer <sup>6)</sup>, der nur den akzidentellen Charakter der jüdischen Propaganda zugeben will, dagegen anführt, daß das Hervorheben der propagandistischen Tendenz für Antiochien diese als Ausnahme erscheinen lasse, so ist darauf zu sagen: nicht das Gegenteil geschah sonst in der Diaspora, sondern Josephus erwähnt hier einen besonders krassen Fall, der ihm zu Ohren gekommen ist.

Die Gründe, welche der jüdischen Propaganda einen solchen Umfang ermöglichten, sind mannigfacher Art und können hier nur kurz angedeutet werden. Das Medium, in welchem sie erstarken konnte, bildete natürlich das allgemeine Vorherrschen der griechischen Sprache, und im Zusammenhang damit die Übersetzung der Septuaginta. Deißmann hat vor kurzem besonders auf die ungeheure Bedeutung der Septuaginta für die jüdische Propaganda hingewiesen, indem er durch sie den semitischen

<sup>1)</sup> Josephus, Antiqu. XI, 7, 2ff.

<sup>2)</sup> Bell. Jud. VII, 3, 3: *αὐτὸν τε προσαγομένοι ταῖς θρησκευαίαις πολὺν πλῆθος Ἑλλήνων καὶ κείνους τρόπον τινὶ μοῖραν αὐτῶν πεποιήντο.*

<sup>3)</sup> Z. B. Juvenal (Satir. XIV, 98—99; 103—104):

Nec distare putant humana carne suillam,  
qua pater abstinuit; mox et praepudia ponunt...  
non monstrare vias, eadem nisi sacra colenti:  
quaesitum ad fontem solos deducere verpos.

<sup>4)</sup> Bludau a. a. O. 202ff.

<sup>5)</sup> Die Mission 9. <sup>6)</sup> Mission und Mission 52.

Monotheismus in formeller wie materieller Hinsicht hellenisiert worden sein läßt<sup>1)</sup>. Freilich scheint er die materielle Umbildung besonders übertrieben zu haben<sup>2)</sup>; allein der bedeutungsvolle Einfluß auf die Ausbreitung ist zugegeben. Das Heidentum hatte damals Überdruß an seinen Göttern und neigte zu fremden, vorwiegend orientalischen Kulturen in starkem Maße hin; die Philosophie suchte die Götterfabeln ethisch umzudeuten. Und nun wurde das Judentum durch Frömmigkeit, Ernst, Gehorsam gegen das Gesetz und die gute Sitte in mancher Beziehung vorbildlich und fühlte sich stolz (vgl. Röm 2, 17—23), daß es der Welt etwas zu sagen und zu bringen habe, was die ganze Menschheit anging<sup>3)</sup>: den einen geistigen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde und sein heiliges Sittengesetz<sup>4)</sup>. Wenn auch das jüdische Gesetz in mancher Hinsicht die Heiden abgestoßen hat<sup>5)</sup>, so bildete es doch für viele gerade wegen abergläubischer Gedanken bezüglich mancher Zeremonien einen Anziehungspunkt. Und dann wollte es ja von dem stark empfundenen Schuldbewußtsein befreien und verhieß ein ewiges, seliges Leben. Es ist auch bekannt, daß die Juden eine ganze Reihe von politischen und sozialen Vorteilen genossen, worüber sie von den Heiden viel beneidet wurden<sup>6)</sup>. Das alles kam zusammen, um den Erfolg der Propaganda zu sichern. Dabei waren die Juden trotz allen Eifers so klug, auf den drei Bestimmungen der Proselytentaufe, des Opfers und vor allem der Be-

<sup>1)</sup> Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, in Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Leipzig XI (1903) 161—177. Franz Delitzsch (Biblischer Kommentar über die Psalmen<sup>5</sup>, Leipzig 1894, 32) sagt von den Septuaginta: „Sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttestamentlichen Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Zugleich war mit ihr ein entscheidender Schritt vorwärts zur Entschränkung des alttest. Partikularismus getan. Die alexandrinische Übersetzung war also ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum im voraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte...“

<sup>2)</sup> Vgl. Böhmer, Mission und Mission 35 ff.

<sup>3)</sup> Leo Bäck, Das Wesen des Judentums, Berlin 1905, 42: „Es liegt etwas großes darin, gering unter den vielen und klein unter den Mächtigen zu sein und trotzdem unbeirrt zu fordern, daß sie so werden, wie die wenigen und schwachen.“

<sup>4)</sup> Harnack, Die Mission 7. Vgl. auch Mommsen, Römische Geschichte V<sup>5</sup> 492 f.

<sup>5)</sup> Bousset, Religion des Judentums<sup>2</sup> 91.

<sup>6)</sup> Bludau, a. a. O. 221 f; und Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster 1906, 46 f.



schneidung nicht fest zu bestehen. Gelang es ihnen, einen Heiden in die weitere Gefolgschaft der jüdischen Religion zu bringen, so waren sie einstweilen zufrieden und hofften, vielleicht dessen Nachkommen durch die Beschneidung zu vollen Proselyten zu machen.

Es ist ganz selbstverständlich, daß man zwischen propagandistischen Taten und weltweiten Gedanken einen Unterschied machen muß. Denn die Gedanken sind oft stärker als die Tat. Man kann dies auch am heutigen Judentume sehen, das eine Einheit der gesamten Menschheit in der Zukunft sehnlichst erwartet, ja Christentum und Islam sogar als Sendboten des Judentums an die Menschheit ansieht, selbst jedoch auf jede Missionstätigkeit verzichtet <sup>1)</sup>).

Hier sind aber auch solche Gedanken, welche die Grenzen der Nation überschreiten, von Wichtigkeit, weil sie die Stimmung angeben, welche Jesu Umgebung beherrschte. Über das alte Testament ist bereits im vorigen Paragraphen das nötige gesagt worden, auch über die jüngsten kanonischen Bücher, welche in der hellenistischen Zeit entstanden sind. Man kann auch auf die apologetische Literatur jener Zeit, welche freilich zum großen Teil mit Betrug operierte, hinweisen, so auf Pseudo-Hecataeus, Pseudo-Aristobul, den Verfasser des Aristeeasbriefes, Eupolemus, Artapanus <sup>2)</sup>); weiter auf die im jüdischen Interesse gefälschten Verse, welche von Orpheus, Homer, Pindar, Sophokles und andern griechischen Dichtern herrühren sollten.

Eine besonders interessante Persönlichkeit ist Philo. Obwohl er vom hellenistischen Geiste ganz durchdrungen ist, bleibt er doch Jude durch und durch. Moses ist ihm das Ideal aller Prophetie und Weisheit, von ihm sind auch die meisten griechischen Philosophen abhängig <sup>3)</sup>). Das Gesetz genießt in Philos Augen hohes Ansehen. Wenn es auch nur *σῶμα* im Vergleiche zur

<sup>1)</sup> Vgl. Strack, Das Wesen des Judentums (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin N. 36), Leipzig 1906, 14ff. Vgl. u. a. das S. 16 mitgeteilte Gebet bei der Einsegnungsfeier: „Laß uns festhalten an Deiner Lehre, laß uns... nicht vergessen, daß wir sie zu wahren haben mit der ganzen Kraft unsers Daseins und daß unser Priesteramt nicht vollbracht ist, bis alle [alle Menschen] in gleicher Weise teilhaftig sind der Wahrheit, die Du vor Jahrtausenden unsern Vätern verkündet hast.“

<sup>2)</sup> Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte II (Heidelberg 1872), 103 ff; Bousset, Religion des Judentums <sup>2</sup> 27 ff; 84 f.

<sup>3)</sup> Bousset, a. a. O. 505; Bertholet, Die Stellung der Israeliten 274 ff.



ψυχὴ ist, so ist es doch die adäquate Verkörperungsform der ψυχὴ<sup>1)</sup>. Und zwar vergeistigt er das Gesetz in dem Sinne, daß es seine partikularistischen Schranken verliert und seine Segnungen, so die des Sabbatgebotes, der Feste, der sozialen Einrichtungen, auf alle Menschen übergehen läßt<sup>2)</sup>. Dabei betont der hellenistische Jude wiederholt die Einheit des ganzen Menschengeschlechtes und fordert zur allgemeinen Menschenliebe auf; ein Zeugnis dafür ist allein seine Schrift *περὶ φιλανθρωπίας*<sup>3)</sup>. Und wenn auch die Juden das vornehmste Volk sind<sup>4)</sup>, so haben sie doch den Heiden gegenüber eine Verpflichtung. Philo geht ja soweit, die Edelsteine auf der Brust des Hohenpriesters nicht mehr auf die 12 Stämme, sondern auf den Tierkreis zu deuten<sup>5)</sup>. Daß er dabei für die Proselyten rege Sympathie beweist, ist ganz natürlich<sup>6)</sup>. Eine eigentliche propagandistische Tätigkeit hat er wohl nicht entfaltet<sup>7)</sup>; aber er wollte seine Ideen im Interesse einer Verschmelzung von Griechen und Juden als wirksame Kraft in die Welt setzen.

War naturgemäß das Diasporajudentum zur Propaganda unmittelbar angeregt, so konnte das nicht in diesem Maße bei den palästinensischen Juden der Fall sein<sup>8)</sup>. Ja hier konnte der Heidenhaß soweit gehen, daß trotz des Verlangens nach Proselyten die Aufnahme möglichst erschwert wurde. Vor allen Dingen zeigten sich die Pharisäer eifrig tätig in der Propaganda. Mt 23, 15 ist ein nicht zu beseitigender Beweis dafür, und die Geschichte der Bekehrung des Königshauses von Adiabene paßt hier wie das Paradigma zur Regel<sup>9)</sup>. Wellhausen sagt einmal<sup>10)</sup>, daß die Schrift-

<sup>1)</sup> De migr. Abr. (16); ed. Mangey I (1742) 450f; Cohn et Wendland II (1897) 286.

<sup>2)</sup> Treitel in Theol. Stud. und Kritiken LXXVII (1904) 380ff.

<sup>3)</sup> Mangey II 383ff (Cohn et Wendland V [1906] 233ff).

<sup>4)</sup> *διότι τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους ἀπενεμήθη οὐά τις ἀπαρχὴ τῷ ποιητῇ καὶ πατρὶ.* De spec. leg. IV (de iustitia) 6; Mangey II 366 (Cohn et Wendland V 211).

<sup>5)</sup> De monarchia II (Mangey II 226).

<sup>6)</sup> Bertholet, a. a. O. 285ff. <sup>7)</sup> Treitel, a. a. O. 397f.

<sup>8)</sup> Bousset, Religion des Judentums<sup>2</sup> 499: „Das Judentum erfaßte hier (sc. in der Diaspora) mit besondrer Energie, so wie es ihn in der Vergangenheit niemals erfaßt hatte, seinen Missionsberuf unter den Völkern. Und die Mission bekam hier einen Zug und Schwung ins Große, während das Judentum Palästinas, auch wo sich der Missionssinn regte, in den ersten kümmerlichen Anfängen stecken blieb.“

<sup>9)</sup> Josephus, Antiqu. XX, 2, 1—5. Vgl. Axenfeld, Die jüdische Propaganda 42ff. <sup>10)</sup> Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874, 44.

gelehrten Jerusalems mittels der Pharisäer ihre Fühlfäden überallhin ausstreckten. Die spöttischen Worte der Juden (Jo 7, 35): „Wohin will dieser gehen, daß wir ihn nicht finden werden? Er will doch nicht in die Diaspora der Hellenen gehen und die Hellenen belehren?“ wären völlig deplaciert gewesen, wenn ihnen die Möglichkeit einer solchen Handlungsweise gänzlich ferngelegen hätte. Man kann sich nicht wundern, daß das Heidentum sich über das Vordringen jüdischen Wesens lebhaft beklagte. Tacitus z. B. <sup>1)</sup> ist darüber sehr erbittert, und das bekannte von Augustinus <sup>2)</sup> aufbewahrte Wort des Philosophen Seneca: „victi victoribus leges dederunt“, zeichnet diese Stimmung trefflich.

Auch abgesehen vom A T sind auf palästinensischem Boden weltweite Gedanken zu finden. Eine der sympathischsten Erscheinungen ist der milde Rabbi Hillel <sup>3)</sup>. Der Talmud erzählt von seiner Gelassenheit, welche sich besonders in seinem freundlichen Wesen den Heiden gegenüber zeigte, während Schammai die Heiden von sich stieß. Zum Schlusse heißt es dann: „Der Jähzorn Schammais hätte uns aus der Welt gestoßen, aber Hillels Gelassenheit hat uns unter die Fittiche der Schechina geführt“ <sup>4)</sup>. In den Pirke Aboth (I, 12) ist der schöne Spruch des milden Rabbi überliefert: „Gehöre zu den Schülern des Aaron . . . , die Menschen (Geschöpfe) liebend und sie hinführend zur Thora“ <sup>5)</sup>. Schimeon ben Schetach erklärte, daß ihm der Lobpreis des Gottes der Juden durch Heiden lieber sei als der Gewinn dieses ganzen Aeon <sup>6)</sup>. Daß Gamaliel, der Lehrer des Völkerapostels, solche Anschauungen

<sup>1)</sup> Hist. V, 5; Hausrath, Neutest. Zeitg. II 121; Bludau, Katholik 1903, I, 228.

<sup>2)</sup> De civitate dei VI, 11. Vgl. das viel spätere Wort aus dem Gedichte des Rutilius Namatianus (Itin. I, 398): „Victoresque suos natio victa premit.“

<sup>3)</sup> Auch Hillel steht freilich noch lange nicht auf der Höhe Christi. Vgl. Strack bei E. Bisschhoff, Jesus und die Rabbinen, Leipzig 1905, 104ff; Franz Delitzsch, Jesus und Hillel <sup>3)</sup>, Erlangen 1879.

<sup>4)</sup> Traktat Schabbath 20 u. 21 (fol. 31a); Wünsche, Der babylon. Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen I (Leipzig 1886) 127ff.

<sup>5)</sup> Vgl. Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate 2 (Pirque 'aboth), Tübingen 1906, 4. In der Anm. 8 bemerkt er dazu: „Darin steckt wohl auch der Gedanke der Mission.“

<sup>6)</sup> j. Bab. m. 8c; bei Dalman, Die Worte Jesu I (Leipzig 1898) 138. Vgl. aus der späteren Zeit (nach 70) die Verheißungen, welche den Proselyten in der syrischen Apokalypse des Baruch (42, 5; Kautzsch II 426) gegeben werden.

vertreten hat, ist von vornherein anzunehmen. Von seinem Sohne R. Simeon berichtet der Midrasch Vajjikra Rabba, er habe gesagt, die Weisen der Mischna lehrten: „Einem Heiden, der zum Judentum übertreten will, reicht man die Hand, um ihn unter die Fittiche der Schechina zu bringen“ <sup>1)</sup>. In den Pirke Aboth sind noch andre Sprüche der Rabbinen überliefert, welche man als Echo des Hillelschen bezeichnen kann, so von R. Ismael (III, 13): „Nimm jeden Menschen mit Freuden auf“; von R. Soma (IV, 1): „Wer ist geehrt? Derjenige, der die Menschen ehrt“ <sup>2)</sup>. Auch in dem täglichen Gebete der Juden, im Schmone Esre, wird in der 13. Beracha, welche jedenfalls aus erheblich älterer Zeit stammt als der definitiven Formulierung des Gebetes (etwa 100 n. Chr.), eine ausdrückliche Bitte für die Proselyten eingelegt <sup>3)</sup>.

Von besonderem Interesse sind die messianischen Erwartungen, welche damals das ganze Judentum durchzitterten. Es findet sich in ihnen allerdings eine ganze Reihe disparater, ja sich widersprechender Momente. Einmal wird das Glück und der Wohlstand in politischer und socialer Hinsicht mehr in den Vordergrund gerückt — und diese Gedanken finden im Volke den meisten Anklang. Dann aber wird auch das sittliche Moment betont, welches für die Teilhaber des messianischen Heiles maßgebend sein soll. Gewiß ist die verlangte Gerechtigkeit nicht im neutestamentlichen Sinne zu verstehen. Allein es ist doch immer beachtenswert, daß in manchen messianischen Hoffnungs träumen das sittliche Moment überhaupt eine Rolle spielt. Das wird allgemein erwartet, eine Auseinandersetzung mit den Heiden muß stattfinden. Vernichtet werden nur die israelfeindlichen Völker. Der Messias wird ein allgemeines Reich aufrichten, von welchem die Heiden als solche nicht ausgeschlossen sind. Freilich geht der Gedanke immer wieder dahin, daß die Völker, wenn auch Teilhaber des messianischen Segens, so doch zu Israel im Verhältnis der Abhängigkeit stehen werden <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Par. II, c. 1, 2; Bibliotheca Rabbinica XXVI; ed. Wünsche, Leipzig 1884, 16. Weitere Belegstellen aus der rabbinischen Literatur bei Ferdinand Weber, Jüdische Theologie <sup>2)</sup> (von Delitzsch und Schnedermann), Leipzig 1897, 74 ff.

<sup>2)</sup> Fiebig, a. a. O. 18; 21. Vgl. Bertholet, a. a. O. 321.

<sup>3)</sup> Vgl. die babylonische Rezension (deutsch) bei Schürer, Geschichte II <sup>3)</sup> 462; die palästinensische bei Dalman, Die Worte Jesu I 300.

<sup>4)</sup> Vgl. Volz, Jüdische Eschatologie 229f; 322 ff.

Solche Erwartungen drückt schon das unter Ptolemäus VII (145—117) entstandene 3. Buch der Sibyllinen aus. Die Verse 772—775, welche ganz an den Prophetenton anklingen, lauten folgendermaßen: „Von der ganzen Erde werden sie Weihrauch und Gaben zu dem Haus des großen Gottes bringen, und es wird kein andres Haus bei den Menschen sein auch der Nachwelt zur Kunde, als das, welches Gott den gläubigen Männern zu verehren gegeben hat“ <sup>1)</sup>. In einem jüngeren Stücke desselben Buches wird ein heiliger Herrscher erwartet, welcher das Szepter über die ganze Erde innehaben wird in alle Ewigkeit der dahineilenden Zeit <sup>2)</sup>. In dem zur Makkabäerzeit entstandenen Buch der Jubiläen wird (32, 19) die Gn 28, 14 Jakob gegebene Verheißung dahin gedeutet, daß sein Same die ganze Erde erhalten und über alle Völker herrschen werde. An einer anderen Stelle preist der Verfasser jeden Menschen selig, welcher den Sabbat beobachtet (2, 28) <sup>3)</sup>.

Besonders schöne Gedanken finden sich in einem Teile der Testamente der zwölf Patriarchen <sup>4)</sup>, welche freilich auch aus nachchristlicher Zeit stammen können, selbst wenn man die Grundchrift in die Makkabäerzeit verlegt <sup>5)</sup>. Hier wird der Messias als Priester geschildert, welcher jedes Dunkel von der Erde verscheuchen und der ganzen Erde den Frieden geben wird; „die Völker werden frohlocken, und die Erkenntnis des Herrn wird ausgegossen werden auf der Erde wie Wasser der Meere“. An einer andern Stelle <sup>6)</sup> heißt es vom Messias: „Durch ihn wird ein Szepter der Gerechtigkeit für die Heiden aufgehen, zu richten und zu retten alle, die den Herrn anrufen.“

Das in seinen einzelnen Teilen zwischen 167 und 64 ent-

---

<sup>1)</sup> Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A T II 200. Vgl. die Aufforderung an das „unglückselige Hellas“ III, 740 (a. a. O. II 199): „Und diene dem großen Gott, auf daß du hieran Anteil erhältst.“

<sup>2)</sup> III, 49—50; Kautzsch, a. a. O. II 186.

<sup>3)</sup> Kautzsch, a. a. O. II 95; 43.

<sup>4)</sup> Test. Levi 18; Kautzsch, a. a. O. II 470f.

<sup>5)</sup> Bousset, Religion des Judentums <sup>2</sup> 16.

<sup>6)</sup> Test. Juda 24; Kautzsch, a. a. O. II 477. Vgl. Test. Sebulon 9 (Kautzsch, a. a. O. 483): „Er selbst wird alle gefangenen Menschenkinder von Beliar erlösen, und jeder Geist der Verführung wird zertreten werden. Und er wird alle Heiden bekehren, daß sie ihm nacheifern.“ In den sicher christlichen Interpolationen ist wiederholt davon die Rede, daß Gott „die Menschheit rettet“ (Test. Simeon 6; a. a. O. 465); daß er ein neues Priestertum schaffen werde, „nach dem Vorbilde der Heiden für alle Heiden“ (Test. Levi 8; a. a. O. 467), u. s. w.

standene Buch Henoch enthält neben vielem phantastischen Gefabel manchen ansprechenden Zug über die Endzeit. Der Erzengel Michael wird vom Herrn beauftragt, die Erde von aller Gewalttat zu reinigen und von aller Ungerechtigkeit, Sünde, Gottlosigkeit und Unreinheit; alle Menschenkinder sollen gerecht sein, und alle Völker sollen den Herrn verehren (10, 20—21)<sup>1)</sup>. Im zweiten Traumgesicht wird ausdrücklich die Bekehrung aller Heiden, welche Israel nicht bedrückt haben, geschildert (90, 30), und in der zweiten Bilderrede erscheint der Messias als Stab für die Gerechten und als Licht für die Völker. Alle werden vor ihm niederfallen und ihn preisen, während das sündhafte Heidentum vernichtet wird (48, 4—5; vgl. 50, 2 ff; 56 u. s. w.)<sup>2)</sup>.

Ähnlich läßt die Himmelfahrt des Moses<sup>3)</sup> das Regiment Gottes über alle Kreatur erscheinen, während Israel auf Nacken und Flügel des Adlers steigen wird<sup>4)</sup> (10, 1 ff. 8). Auch Philo denkt an eine Unterwerfung der Heiden und an ein Herrschen Israels<sup>5)</sup>, während in den Psalmen Salomons mit besonderer Klarheit ein Bild der pharisäischen Erwartungen unmittelbar vor Christi Auftreten gezeichnet wird. Im 17. Psalm ist der Messias als König von Israel, Sohn Davids, erwartet, welcher Jerusalem von den Heiden reinigen und die Gottlosen niederwerfen wird. Die Heiden sollen freiwillig kommen, um seine Herrlichkeit zu sehen, während sie zum hl. Lande nicht zugelassen sind<sup>6)</sup>. Auch

<sup>1)</sup> Kautzsch, a. a. O. II 243. Vgl. ähnliche Gedanken 4 Esr 13, 26 ff; a. a. O. 596.

<sup>2)</sup> Kautzsch, a. a. O. II 297; 264; u. s. w.

<sup>3)</sup> Kautzsch, a. a. O. II 327.

<sup>4)</sup> Damit soll jedenfalls die Unterwerfung der Römer angedeutet sein; Schürer, Geschichte II<sup>3</sup> 540.

<sup>5)</sup> De praemiis et poenis 16; Mangey II 423 f; (ed. Cohn et Wendland V [1906] 290).

<sup>6)</sup> 17, 30—32:

„Und er hält die Heidenvölker unter seinem Joche, daß sie ihm dienen,  
Und den Herrn wird er verherrlichen offenkundig vor der ganzen Welt  
Und wird Jerusalem rein und heilig machen, wie es zu Anfang war,  
So daß die Völker vom Ende der Erde kommen, seine Herrlichkeit zu sehen,  
Bringend als Geschenk ihre erschöpften Söhne,  
Um zu schauen des Herrn Herrlichkeit, mit der sie Gott verherrlicht hat.  
Er aber [herrscht als] gerechter König, von Gott unterwiesen, über sie,  
Und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen,  
Weil sie alle heilig sind, und ihr König der Gesalbte des Herrn ist.“

in der talmudischen Literatur finden sich ganz gleiche Gedanken, daß die Heiden sich selbst zu Juden machen werden, daß die Juden im Zirkus und im Theater das Gesetz lehren werden, während die heidnischen Völker als Tributärstaaten gedacht sind <sup>1)</sup>.

Das Gesagte ergibt, daß der Gedanke an eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum und an eine irgendwie beschaffene Aufnahme ins messianische Reich lebendig war, daß man ferner darauf ausging, Proselyten dem Judentume zuzuführen. Sprüche, wie die eines R. Chelbo: „Proselyten sind den Israeliten so schädlich wie der Aussatz“ <sup>2)</sup> oder: „Proselyten und Päderasten verzögern die Ankunft des Messias“ <sup>3)</sup> stammen erst aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, als die Propaganda zu erlöschen begann. Allein es zeigt sich, daß all diese Hoffnungen und Bestrebungen doch mit so manchem Makel behaftet waren. Und die Betonung dieses Gedankens ist von Wichtigkeit, damit man nicht etwa zu der durchaus falschen Vorstellung kommt, die Stellung Jesu wäre nichts weiter als das Produkt einer vorangegangenen Entwicklung. Ein neuer Faktor war durchaus notwendig. Volle, ungetrübte und uneingeschränkte Teilnahme an den Segnungen des messianischen Heiles wird den Heiden vom Judentum nicht zugestanden. Das Judentum will das Glück der kommenden Zeit an erster Stelle für sich allein <sup>4)</sup>; vom hl. Lande sind die fremden Völker auf jeden Fall ausgeschlossen. Gerade das politische Moment spielt eine hervorragende Rolle in den Erwartungen, wie auch die Evangelien und der dort berichtete Kampf Jesu gegen solche Vorstellungen zeigen. Bei aller Anerkennung des über das eigene Volk hinausgehenden Gesichtskreises muß man doch gestehen, daß die weltweiten Gedanken verkümmert sind. Dasselbe gilt von der Propaganda jener Zeit. Auch sie wird nicht aus reinen Beweggründen betrieben, es fehlt das lautere Bewußtsein, zur Ehre und im Auftrage Gottes zu arbeiten <sup>5)</sup>. Der Zweck ist nicht in erster Linie das Heil des unglücklichen Heiden, sondern die eigene Verherrlichung; die Heidenvölker sollen dazu dienen, Israels Ruhm zu vermehren. Darum fehlt auch die Gesinnung des innigen

<sup>1)</sup> F. Weber, Jüdische Theologie <sup>2</sup> 382 ff; 387 f.

<sup>2)</sup> Bousset, Religion des Judentums <sup>2</sup> 98 A 2.

<sup>3)</sup> Nidda f. 13, 2; vgl. Sepp, Das Leben Jesu IV (Regensburg 1901) 328.

<sup>4)</sup> Vgl. Bousset, Religion des Judentums <sup>2</sup> 268 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. die ausführliche Schilderung bei Axenfeld, a. a. O. 46 ff, welche freilich etwas übertrieben erscheint.



Gottvertrauens, welche die eigene Person als Werkzeug in der Hand Gottes betrachtet und den Erfolg demütig von der Gnade erwartet. Die Geschichte erzählt auch davon, wie man es oft auf das Geld des Proselyten abgesehen hatte<sup>1)</sup>. Es läßt sich ferner nicht bestreiten, daß die Juden bei der Wahl ihrer Mittel nicht immer sonderlich gewissenhaft waren; der Erfolg schien manchen Schleichweg zu rechtfertigen. Eine von großen Gesichtspunkten aus unternommene Mission konnte darum niemals zustande kommen. War doch das letzte Ziel die Beschneidung, und erst wenn diese vollzogen war, galt der Heide als voller Proselyt<sup>2)</sup>. Aber auch so blieb er ein Bürger zweiter Klasse, zum Gedanken der völligen Ebenbürtigkeit konnte sich das Judentum nicht hindurchringen.

So ist es verständlich, daß man die messianischen Hoffnungen des Judentums und die propagandistischen Tendenzen desselben nicht mit dem christlichen Universalismus und der Mission des Christentums vergleichen kann. Allein eins ist wichtig. So viele Schlacken auch immer zu finden sind, es sind doch immer nur Schlacken, die weltweiten Gedanken und Bestrebungen sind nun einmal da. Und wenn auch die engherzig partikularistischen Schlacken den universalen Kern oftmals ganz umhüllten, sie haben ihn doch niemals völlig ersticken können<sup>3)</sup>; zur Herausbildung eines reinen Menschheitsideales hat sich das Judentum allerdings nicht aufschwingen können.

In dieser Atmosphäre lebte Christus der Herr. Auch auf seine menschliche Seele müssen alle diese Gedanken eingedrungen sein, und er muß zu ihnen Stellung genommen haben. Er kam wiederholt mit Heiden in persönliche Berührung. Galiläa, sein

---

<sup>1)</sup> Man denke an die Handlungsweise der Juden, welche die Proselytin Fulvia in Rom um eine große Summe Geldes betrogen unter dem Vorwande, dasselbe sei für den Tempel in Jerusalem bestimmt (Antiquit. XVIII, 3, 5). — Die Schamaiten wollten nur diejenigen als Proselyten zulassen, welche „klug, gesittet, von guter Familie und reich“ sind. Vgl. Axenfeld a. a. O. 51.

<sup>2)</sup> Sogar die paulinische Heidenmission mag von den Judaisten anfangs freudig begrüßt worden sein, weil man darin eine Vorarbeit für ausgedehnte Proselytenmacherei erhoffte. Vgl. V. Weber, Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, Ravensburg 1900, 102; A. Steinmann, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes, Münster 1906, 176f.

<sup>3)</sup> Vgl. z. B. auch das allerdings schwache Zugeständnis in 4 Esr 3, 36 (Kautzsch II 354): „Einzelne zwar, mit Namen zu nennen, wirst du wohl finden, die deine Gebote gehalten, Völker aber findest du nicht.“

Hauptwirkungskreis, war mit Heiden durchsetzt. Die Dekapolis, das übrige Ostjordanland hatten sogar vorwiegend heidnische Bevölkerung. Auch in Jerusalem sah und hörte Jesus vom Heidentum. Die Proselyten, welche zum Feste herbeiströmten und Weihegeschenke mitbrachten, die hellenistischen Juden, welche ihr Mutterland von der Diaspora aus besuchten, überhaupt der lebhafteste Verkehr, welcher zwischen der Diaspora und Palästina bestand, mußte immer wieder den Gedanken an das Heidentum wachhalten. Und nun nehme man von der andern Seite hinzu, daß Jesu heilige Seele das Ungesunde, welches mit der Propaganda verbunden war, nicht ertragen konnte. Die vorwurfsvollen Worte bei Mt 23, 15 zeigen, wie er das Treiben der Pharisäer beurteilte. Man darf dieses Wort nicht abschwächen, indem man es hyperbolisch faßt und auf vereinzelte Versuche im jüdischen Lande bezieht<sup>1)</sup>. Noch weniger freilich dadurch, daß man es mit Loisy als eine Spitze des Redakteurs von Mt 23, 15 gegen den Pharisäer Paulus, der ja Erde und Meer durchzogen hat (!), gerichtet sein läßt<sup>2)</sup>. Vielmehr verlangt der Wortlaut, dem Spruche seine volle Bedeutung zu lassen, und so hat man ihn auch meist verstanden<sup>3)</sup>. Jesus verurteilt eben nur das Krankhafte, nicht die Bemühungen um die Heiden als solche. Jesus hätte sich ganz unfraglich engherziger gezeigt als das Diasporajudentum, engherziger selbst als der Pharisäismus, wenn er von den Heiden ganz abgesehen und auf ihre Nachfolge nicht gerechnet und hingewirkt hätte. Ebenso wie dies im Hinblick auf das A T abzulehnen war, rechtfertigt das zeitgenössische Judentum eine Gleichgültigkeit Jesu gegen die Heiden nicht.

<sup>1)</sup> So Warneck, *Evangel. Missionslehre* I<sup>2</sup> 69f; Böhmer, *Mission und Mission* 29; Bisping, *Erklärung des Evangel. nach Mt*<sup>2</sup>, Münster 1867, 450.

<sup>2)</sup> *Revue d'histoire et de littér. relig.* X (1905) 535f [Les pharisiens 521—553]: Loisy muß selbst zugeben, daß es „assez téméraire“ sei anzunehmen, „que le rédacteur de ce passage, en ayant l'air de frapper les Juifs, viserait le pharisien Paul, qui a réellement parcouru la terre et la mer pour gagner des prosélytes, lesquels avaient encore moins d'égards que lui pour la Loi.“ Diese Auffassung mit M. Lévi „gratuite“ zu nennen (*Revue des études juives* LII [Paris 1906] 12 A 3), ist der schwächste Ausdruck.

<sup>3)</sup> Vgl. Havet, *Le christianisme et ses origines* III (Paris 1878) 455; Hausrath, *Neutest. Zeitgesch.* II 116; Schürer, *Geschichte* III<sup>3</sup> 114; Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, Halle 1896, 234; Mommsen, *Römische Geschichte* V<sup>6</sup> (Berlin 1904) 492; Monnier, *La notion de l'apostolat*, Paris 1903, 11; Bousset, *Religion des Judentums*<sup>2</sup> 97.

Sogar dem Heidentum ist, abgesehen von dem den Philosophen immer mehr zum Bewußtsein kommenden Gefühl von der Einheit und Zusammengehörigkeit des ganzen Menschengeschlechtes<sup>1)</sup>, gelegentlich das Verlangen aufgetaucht, seinen Glauben der übrigen Menschheit kundzutun. Man denke an die Worte, welche das Mahāparinib-bāna Sutta Buddha kurz vor seinem Tode sprechen läßt<sup>2)</sup>: „O Böser, ich werde nicht in Nirvana eingehen, bis diese meine Religion vollendet und kräftig, von vielen gekannt, weit verbreitet, ja allen Menschen gepredigt worden ist.“ Und in einem babylonischen Hymnus auf Marduk „versteigt sich der dichtende Priester bis zu dem Gedanken“<sup>3)</sup>: „Ich will verkünden deine Größe den weiten Völkern.“ Wenn solche Stellen, die hier nur im Vorübergehen kurz gestreift sein sollen, für Jesu eigene Gedanken auch keine Beweiskraft haben, so zeigen sie doch wenigstens, daß, rein menschlich betrachtet, der Ausblick auf die fernerstehende Menschheit bei hervorragenden Persönlichkeiten damals nichts Unerhörtes zu sein brauchte.

#### § 4. Der „intensive“ Universalismus von Jesu Lehre und Person.

Das Bild Jesu trägt universale Züge. Seit den Tagen der Apostel hat die Menschheit von der Wahrheit dieses Satzes sich überzeugen können, und sie hat die Wahrheit anerkannt. Der

<sup>1)</sup> Vgl. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche I<sup>2</sup> (Stuttgart 1882) 37: „Im römischen Reiche hat sich ein der antiken Welt unbekannter Universalismus angebahnt, die Nationalitäten sind aufgerieben, das allgemeine Menschentum ringt sich aus der Hülle der Nationalität los; den Stoikern ist der Gedanke aufgegangen, daß alle Menschen gleich sind, sie reden von Brüderlichkeit und den Pflichten des Menschen gegen andere Menschen.“ Vgl. Bornhäuser, Wollte Jesus die Heidenmission 22 ff. Wie der Unterschied der Menschen im Stoizismus verwischt wird, zeigt z. B. Epictet (dissert. I, 9, 1): Wer nach seiner Heimat gefragt wird, soll nicht antworten: „Ich bin aus Athen“, „ich bin aus Korinth“, sondern wie Sokrates: „Ich bin Weltbürger.“ Vgl. Leipoldt in Zeitschr. f. Kirchengeschichte XXVII (1906) 139 (Über die gewaltigen Unterschiede von der christlichen Lehre vgl. 142 ff.). Auch bei Wilamowitz-Möllendorf, Griechisches Lesebuch I, 2 (Berlin 1902) 321.

<sup>2)</sup> Max Müller, Essays I<sup>2</sup> (1879) 397. Vgl. die Bekehrungsschreiben, welche Mohammed schon vor seiner Eroberung Mekkas an mehrere mächtige Herrscher gerichtet hat, bei Siegfried, Jahrb. f. protest. Theologie XVI (1890) 435 ff.

<sup>3)</sup> Jeremias, Das alte Testament im Lichte des Orients<sup>2</sup>, Leipzig 1906, 123 (King, Babylonian Magic 18).

Erfolg allein beweist dies, denn die Menschen aller Erdteile, aller Nationen, aller Kulturstufen, haben sich um die Fahne Jesu geschart<sup>1)</sup>. Das Bild Jesu hat universale Züge getragen selbst zu der Zeit, da es nach der Ansicht Tolstois<sup>2)</sup> im Schmutze begraben war. Nun sollte man meinen, daß heute, nach den Anstrengungen der Kritik, den Staub und die Übermalungen von Jesu Bild zu beseitigen, Jesus uns in seiner ganzen universalen Größe entgegen treten würde. Allein das ist nur dort der Fall, wo man mit Tolstois Seziermesser arbeitet. Das Bemühen der meisten kritischen Theologen hat im Gegenteil die universale Gestalt Jesu stark verblasen lassen.

Eine gewisse Art von Universalismus in Jesu Person wird freilich überall anerkannt. Harnack spricht hier von „intensivem Universalismus“, beschränkt ihn aber auf folgende Tatsachen: Daß Jesus die Sünder zu sich gerufen und mit den Zöllnern gegessen, daß er am Sabbat geheilt, daß er die Pharisäer mit ihrer Gesetzesbeobachtung bekämpft und die Barmherzigkeit und das Gericht in den Mittelpunkt gerückt, daß er den Untergang des Tempels prophezeit hat<sup>3)</sup>. Jesu Lehre soll also in ihrem tiefsten Grunde universalistisch sein, sein Geist führte sogar zur Weltmission, aber ihm selbst ist es nicht zum Bewußtsein gekommen, äußerlich blieb er ganz Jude; er blieb im Judentum stecken, dem er innerlich entwachsen war<sup>4)</sup>. Aus dem in den vorigen Paragraphen Gesagten müssen wir von vornherein ausdrücklichen Universalismus bei Jesus vermuten. Der Boden, auf welchem er stand, war ein fruchtbarer Mutterboden für den Universalismus. Freilich enthält derselbe soviel anderes nebenbei, daß von einem reinen Universalismus nicht die Rede sein kann. Wir haben bereits den Schluß gezogen: Wenn zu dem mit weltweiten Gedanken durchsetzten Judentum bei einer Persönlichkeit, welche im A T wurzelt, ein geläuterter, intensiver Universalismus hinzukommt, so muß das, was bisher sich nicht rein entfalten konnte, zum vollen Durchbruch gelangen. Freilich besteht ein Unterschied zwischen

<sup>1)</sup> Auch P. W. Schmiedel, Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, Leipzig 1906, 30 (Protest. Monatshefte X [1906] 282) sagt: Daraus, daß der Gottesglaube und die Sittenlehre Jesu an den Völkern ihre Kraft erwiesen, „geht nun aber eben unwidersprechlich hervor, daß Jesus trotz aller Beengtheit seines Denkens durch die Ideen seiner Zeit wirklich etwas allgemein menschliches und insofern ewig gültiges zu bieten gehabt hat.“

<sup>2)</sup> Kurze Darlegung des Evangeliums 14.

<sup>3)</sup> Die Mission 25; ebenso I<sup>2</sup> 33.

<sup>4)</sup> Wellhausen, Einleitung 115.

weltweiten Gedanken und Missionsbestrebungen. Man könnte sich die Teilnahme der außerisraelitischen Völker auch in der Weise denken, daß sie von selbst herankommen oder daß Jesu Lehre allmählich, sauerteigartig, gleichsam von selbst weitere Kreise in Bewegung setzte, ohne daß eine eigentliche Missionsverkündigung verlangt würde. Andererseits stehen universale Gedanken und Missionsideen in einem engen Zusammenhange, so daß sie schwer zu trennen sind. Wir wollen versuchen, zunächst dasjenige herauszuheben, was — indirekt und direkt — darauf hinweist, daß Jesus über die Grenzen Israels hinausgeblickt hat, und dann weiter sehen, inwieweit man von eigentlichen Sendungsabsichten des Herrn sprechen kann.

Die nächste Grundlage für Jesu universale Bedeutung ist der Inhalt seiner Lehre, welcher so beschaffen ist, daß er für alle Menschen Geltung hat — das was Harnack eben den intensiven Universalismus genannt hat. Je innerlich-geistiger die Art des Heilsgutes und des Messias Königs war, desto heller und kraftvoller mußte auch die Einsicht hervortreten, daß nicht Israel allein, sondern die volle Gesamtheit aller Völker zum Frieden und zum Werke des Gottesreiches berufen seien<sup>1)</sup>. Es ist ja von jeher gern betont worden, daß Jesus in seiner ganzen Erscheinung, Lehre und Lehrweise etwas Menschheitliches an sich trage<sup>2)</sup>, ob schon er im jüdischen Lande wirkte und jüdische Formen gebrauchte. Auf Strauß hat Jesus einen hellenischen Eindruck gemacht. Es ist des weiteren bekannt, daß der Antisemitismus mit dem „arischen Blute“, das in Jesu Adern geflossen sein soll, größtenteils Unfug treibt<sup>3)</sup>. Auch H. St. Chamberlain hält ja die Wahrscheinlichkeit, daß Christus kein Jude war, daß er keinen Tropfen echt jüdischen Blutes in den Adern hatte, für so groß, daß sie einer Gewißheit fast gleichkomme<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Schell, Christus (Weltgeschichte in Charakterbildern, 16. u. 17. Tausend, München 1906) 32f.

<sup>2)</sup> Vgl. G. A. Johnston Roß, The universality of Jesus, London 1907, 113ff. Vgl. 124: „its singular freedom from all that would be hampering local and provincial in its setting takes on new meaning, and we begin to understand why the gospel has so wonderfully acclimatized itself in all lands, and why Christendom is already the one truly cosmopolitan State.“ Über die Universalität in Jesu Gleichnisreden vgl. J. Schäfer im Katholik 1901, II, 122ff.

<sup>3)</sup> So u. a. auch neuerdings in der bedauernswerten „pathologischen“ Studie von De Loosten, Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters, Bamberg 1905. Vgl. Hollmann in Theolog. Rundschau IX (1906) 275.

<sup>4)</sup> Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts I<sup>4</sup> (München 1903) 211ff; 219.



Die intensiv-universale Lehre Jesu ist in dem Centralpunkte seiner Predigt enthalten, in seiner Lehre vom Gottesreiche <sup>1)</sup>. Jesu Predigt gipfelt ebenso wie die des Täufers (Mt 3, 2) in dem Worte: „Tue Buße, denn das Himmelreich ist nahe“ (Mt 4, 17). Nur ist der Unterschied zu beachten, daß der Täufer sich als den Kleineren, den Wegebereiter des grösseren nach ihm Kommenden wußte, Jesus aber die Erfüllung der Verheißungen selbst bedeutete. Über den Inhalt, welchen Jesus diesem Begriffe vom Reich gegeben hat, sind die Ansichten heute sehr geteilt. Denn Jesus hat ihn nicht näher erklärt, sondern setzt ihn voraus. Geht man nun von den Anschauungen des zeitgeschichtlichen Judentums aus und läßt man Jesu Predigt sich im wesentlichen mit diesen decken, so muß man natürlich zu dem Urteil kommen, daß von einer innerlichen, geistigen Seite im Reichsbegriffe nicht die Rede sein kann. Denn die Hoffnungen der Juden gingen dahin, daß Gott plötzlich in wunderbarer Weise seine Herrschaft auf Erden errichten werde (עולם הבא), wodurch das Volk die Macht erhalten und die jetzt bestehenden, vom Teufel regierten Reiche, vernichtet werden würden. Der Tag des Herrn fegt die Bedrucker des auserwählten Volkes hinweg, dieses wird glänzend wiederhergestellt und triumphiert über seine Feinde. Liegt Jesu Reichspredigt in dieser Richtung, so ist sie ausschließlich Reichshoffnung und weist auf die Zukunft hin, hat also rein eschatologischen Charakter; höchstens einige jüdische Auswüchse könnte man von ihr abschneiden. Dieser rein eschatologische Grundcharakter der Reichspredigt ist nach dem Vorgang von Schmoller <sup>2)</sup> hauptsächlich durch J. Weiß <sup>3)</sup> vertreten worden. Während unter den protestantischen Theologen vor allem Schürer, Titius, Lütgert, Köstlin, Beyschlag, Holtzmann, Wendt, B. Weiß, Barth, Harnack (auch Tolstoi und H. St. Chamberlain) die geistige Seite des bereits in der Gegenwart wirkenden Reiches gelten lassen, bzw. in den Vordergrund rücken, findet J. Weiß heute eine ganze Reihe von Anhängern. Bousset stimmte in seiner Schrift „Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum.“ vom Jahre 1892 Weiß nur teilweise zu, hat aber auf Grund von dessen

<sup>1)</sup> Im wesentlichen ist hier alles das zu sagen, was in einer (vom Verf. beabsichtigten) monographischen Darstellung der Reichs-Gottes-Predigt in den Kapiteln über den innerlichen, geistigen Charakter des Reiches und über die Bedingungen, dasselbe zu erlangen, ausführlicher und mit eingehenderer Begründung zu sagen wäre.

<sup>2)</sup> Die Lehre vom Reiche Gottes, Leiden 1891.

<sup>3)</sup> Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen <sup>1</sup> 1892; <sup>2</sup> 1900.



2. Auflage sich völlig auf seine Seite gestellt <sup>1)</sup>. Das Gleiche tun Dalman, Jacob, Ehrhardt, Schnedermann, Pfeleiderer, Hartmann, Stapfer, Schweitzer, auch Loisy. Von diesem Gesichtspunkte aus wäre natürlich aus dem Begriffe des Gottesreiches ein innerlich-intensiver Universalismus nicht zu entnehmen. Es bliebe dabei nur der Schluß zu rechte bestehen, daß die gutwilligen Heiden schon nach jüdischer Auffassung nicht ganz von der Teilnahme am kommenden Reiche ausgeschlossen sein sollten, daß umso mehr Jesus bei seiner Abwehr von politischer Unterdrückung <sup>2)</sup> diesen die Mitgliedschaft nicht vorenthalten haben konnte. Die katholische Theologie hat von jeher — mit Ausnahme von Loisy — und auch in neuerer Zeit (J. Schäfer, Fonck, Bartmann, Rose, Lagrange, Batiffol u. s. w.) mit allem Nachdruck an der Geistigkeit des Reichsbegriffes festgehalten. Gewiß spielt die eschatologische Seite eine wichtige Rolle — Harnack meint, diese Seite, und zwar im irdisch-eschatologischen Sinne, habe Jesus von seinen Zeitgenossen übernommen —, aber das charakteristische an Jesu Predigt ist eben der geistig-innerliche Reichsbegriff.

Es ist auch J. Weiß nicht gelungen, die zahlreichen entgegenstehenden Argumente zu entkräften. Mit Recht betont Harnack <sup>3)</sup> vor allen Dingen die Gleichnisse des Herrn, welche das Reich Gottes und sein Kommen anzeigen. Die Kritik hat zwar eine große Scheu, in den Parabeln irgend etwas von Allegorie zu belassen. Jedoch wird dadurch die ungeheure Tragweite der Parabelrede Jesu völlig zerstört, eine „Verarmung“ des erhabenen Inhaltes veranlaßt <sup>4)</sup> und die wichtigsten Gedanken der Gleichnisse

<sup>1)</sup> Theolog. Rundschau V (1902) 397—407; 437—449; Jesus 35ff.

<sup>2)</sup> Pfeleiderer, Urchristentum I <sup>2</sup> 633. Die Ansicht von Schnedermann, daß Jesus die jüdischen Vorstellungen vom Gottesreiche „auch mit ihrem nicht unwesentlichen nationalpolitischen Beigeschmacke“ (Dalman, Die Worte Jesu I 113; E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, Leipzig 1905, 97) geteilt habe, ist durchaus unrichtig. Vgl. auch unten S. 62f.

<sup>3)</sup> Das Wesen des Christentums <sup>5</sup>, Leipzig 1902, 36.

<sup>4)</sup> Vgl. Weinell, Die Gleichnisse Jesu <sup>2</sup>, Leipzig 1905, 24ff. Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu I <sup>2</sup> und II, Freiburg 1899), welcher vor allem der Allegorie den Krieg erklärt hat, wird jetzt von Bugge (Die Hauptparabeln Jesu, Gießen 1903) und Fiebig (Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen u. Leipzig 1904) bekämpft. Auch das Urteil von Wellhausen (Das Evangelium Marci, Berlin 1903, 30f), welches Jülicher allerdings recht mißfallen hat (Theol. Lit. Zeitung XXIX [1904] 260; 704), ist beachtenswert. Vgl. auch Lagrange in Revue biblique 1904, 109ff und meine Besprechung von Weinell in Wiss. Beilage zur Germania 1906 (N. 34) 270f.

auf ein verschwindendes Minimum reduziert. Und selbst wenn man sich — vor allem bei den Himmereichsgleichnissen Mt 13 und Mk 4 — mit dem Grundgedanken begnügt, so enthalten sie immer noch den kräftigsten Beweis für die Diesseitigkeit des Gottesreiches, welches bereits im Wachstum begriffen ist und in den Herzen der Menschen wurzelt.

Die klassische Stelle bleibt ja immer Lk 17, 21, welche sich ausdrücklich gegen die jüdischen Erwartungen von dem äußerlichen, glänzenden Hereinbrechen des עולם הבא richtet. Die Kritik weiß mit diesem Worte nichts anzufangen, muß schließlich darauf verweisen, daß es vom Evangelisten aus der paulinischen Vergeistigung des Reichsgedankens entnommen und Jesus in den Mund gelegt worden sei<sup>1)</sup>. Es wird ja gerade mit Vorliebe gegen den diesseitigen und geistigen Charakter des Reichsbegriffes im Sinne Jesu eingewendet: Jesus wollte doch verstanden werden, und wenn er von der βασιλεία sprach, konnten ihn die Juden gar nicht anders verstehen als in dem landläufigen Sinne. Allein darin besteht eben das großartige in Jesu pädagogischer Lehrweisheit. Er knüpft an gegebene Vorstellungen an, bekämpft sie nicht schroff, weil das Volk zu sehr mit ihnen verwachsen war, gießt ihnen aber allmählich einen neuen Geist ein. Er spricht von der Nähe des Gottesreiches; aber wenn er über das Kommen des Reiches und sein Wesen lehrt, dann hören wir kein Wort von den jüdischen Anschauungen, sondern er verkündet das Geheimnis seines Gottesreiches, welches die Übelwollenden nicht verstehen, sondern nur diejenigen, denen es vom Vater gegeben ist. Sein Gottesreich kommt nicht mit prunkender Macht und Herrlichkeit, sondern still, im Innern eines jeden Menschen schlägt es Wurzel<sup>2)</sup>, breitet sich aus und wird einst am Ende der Tage

<sup>1)</sup> So mit J. Weiß, Loisy u. a. auch Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, München 1905, 71 A. Dagegen betont jene Richtung, welche den zeitgeschichtlichen Hintergrund vollständig durch moderne philosophische Ideen ersetzt, Lk 17, 21 als echtes Wort Jesu mit besonderer Energie. So Chamberlain (Die Grundlagen I<sup>4</sup> 199), Hegel, Tolstoi, Kirchbach u. a., auch der jüdische Gelehrte Moritz Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums, Berlin 1905, XXI.

<sup>2)</sup> Ἐντός bildet in dieser Bedeutung den besten Gegensatz zu der von Jesus abgelehnten Anschauung. Man darf es also nicht „inmitten euer“ übersetzen. Wendt (Lehre Jesu<sup>2</sup> 251 A 1; ebenso Rose, Év. selon s. Luc<sup>5</sup> [Paris 1905] 164) wiederholt dagegen den beliebten Einwand, daß Jesus weder von den Pharisäern, noch von der Menge sagen konnte, in ihrem Innern sei das Reich ver-

seine Vollendung erhalten. Die Juden sagen: wenn das Reich kommt, werden wir herrschen; Jesus sagt: wenn das Reich kommt, wird Gott herrschen. Schon die bloße Tatsache, daß Jesus das Gottesreich aus seinem unmittelbaren Zusammenhange mit dem nationalen Begriffe Israel und seiner scheinbaren Unablösbarkeit von ihm herausgenommen hat, ist von wesentlicher Bedeutung dafür, daß nationale Schranken keinen maßgebenden Einfluß mehr ausüben sollen. Ich sage nicht, daß von diesem Gesichtspunkte aus die absolute Universalität des Heiles sich sofort und unmittelbar als Konsequenz aufdränge — auch hier hätte der Mittelpunkt für das (vergeistigte) Gottesreich das auserwählte Volk immer noch sein können. Aber das notwendige Fundament für die radikale Erweiterung ist damit doch gegeben.

Es fällt von vornherein auf, daß Jesus, wenn er von der Erlangung des Gottesreiches spricht, nirgends als unerläßliche Bedingung die Zugehörigkeit zur jüdischen Nation ausspricht, sei es in der Form der israelitischen Abstammung oder des Proselytismus. Hat er dieselbe als selbstverständlich vorausgesetzt, wie Eduard v. Hartmann annimmt, oder hat er auf sie keinen Wert

---

wirklicht. Jesus spricht hier prinzipiell und will (wie das Wendt bei anderer Gelegenheit so scharf betont) auf kürzestem Wege größte Deutlichkeit erreichen (vgl. auch Bartmann, Das Himmelreich und sein König, Paderborn 1904, 14). Wenn W. in seiner Verteidigung gegen E. Haupt (Die eschatologischen Aussagen Jesu, Berlin 1895, 12f) und Dalman (Die Worte Jesu I 119) den von diesen aus dem Futurum ἐροῦσιν erhobenen Einwand gegen die Deutung „inmitten eurer“ zurückweist, so argumentiert er glücklich (οὐδὲ ἐροῦσιν etwa = und niemals kann man sagen). Allein der weitere Einwand, daß die lokale Bestimmtheit des Reiches abgelehnt, bei dieser Deutung aber wieder in anderer Form aufgenommen werde, trifft zu. W. erwidert freilich: Auch wenn das Reich im Innern des Menschen ist, ist die Deutung lokal. Allein diese Form der lokalen Begrenzung liegt auf einer ganz andern Fläche. Außerdem kommt hier eines jeden Menschen Herz in Betracht, wodurch die lokale Begrenzung sehr erweitert wird. Nach W.s Auffassung ist kein scharfer Gegensatz da. Jesus hätte etwa sagen müssen: das Reich Gottes ist überall, ἐν μέσῳ ὑμῶν. Die Deutung von Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu II 136), welche J. Weiß (Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, Gießen 1901, 48 A 1) lobend erwähnt: „Auf einmal steht es inmitten von ὑμεῖς“, ἐστὶν also kein ernstliches Präsens, sondern Wiedergabe eines aramäischen Futurum, oder rhetorisches Präsens, scheitert ebenfalls an der Deutung des ἐντός. Auch wird der Gegensatz dadurch erheblich abgeschwächt. Vgl. Wellhausen, Das Ev. Lucae, Berlin 1904, 95: „Das ἐντός bedeutet mehr als ἐν μέσῳ. Vielmehr ist das Reich Gottes hier, ähnlich wie im Gleichnis vom Sauerteig, als ein Prinzip gedacht, das unsichtbar in den Herzen der Einzelnen wirkt.“

gelegt? — Wir scheiden zur Beantwortung dieser Frage einstweilen den ausdrücklichen Universalismus aus. Auch dort, wo man als Hauptgrund für den Mangel eines Hervorhebens der israelitischen Stammeszugehörigkeit den Umstand erblickt, daß das Problem der Heidenmission für Jesus nicht aktuell war, räumt man diesem keine ausschlaggebende Stellung ein. „Seine ganze Anschauung war so innerlich, er dachte Gott so rein geistig und die Forderungen Gottes so aufs Innere des Menschen gerichtet, daß es ihm unmöglich war, in etwas bloß äußerlichem und naturhaftem, wie der Herstammung vom jüdischen Volke und der Beschneidung, eine wesentliche und zu betonende Bedingung für das Wohlgefallen und die Heilserweisung Gottes zu sehen“ <sup>1)</sup>. Dies ist so natürlich, daß auch sonst edle Seelen, welche gegen partikularistische Anschauungen zu kämpfen hatten, ähnliche Gedanken aussprechen konnten, z. B. die buddhistische Philosophie in Indien <sup>2)</sup>.

Jesus konnte die nationale Bedingtheit nicht als maßgebend anerkennen, weil seine Bedingungen rein innerlicher, sittlicher Natur sind, weil er ein eigenes, dem Begriffe seines Reiches entsprechendes Messiasideal hatte, der Politik und politischen Bevorzugung völlig fernstand, weil er die Karikatur der pharisäischen Frömmigkeit scharf bekämpfte, überhaupt eine eigenartige Stellung zum A T einnahm, weil nach seiner Lehre schließlich Gott als Vater und die Menschen als Brüder erschienen.

Wie beim Täufer so ist auch der Grundton von Jesu Predigt: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe. An erster Stelle steht also das, was auch die Propheten immer verlangt, die Sinnesänderung, nicht nur äußerliche, auch dem Judentume bekannte Bußübungen <sup>3)</sup>. Diese innerliche Umkehr war darum auch das

<sup>1)</sup> Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 302f.

<sup>2)</sup> In der Sammlung der Dhammapada heißt es (Theodor Kappstein, Buddha und Christus, Berlin 1906 [Das moderne Christentum I, 5] 56):

„Nicht durch Geburt wird man ein Ausgestoßener,  
Nicht durch Geburt wird man ein Brahmane;  
Durch Taten wird man ein Ausgestoßener,  
Durch Taten wird man ein Brahmane.“

<sup>3)</sup> Wrede (Zeitschr. f. neutest. Wiss. I [1900] 66—69) will *μετάνοια* so wie Weizsäcker nur mit „Busse“ übersetzen. Allein wenn man (was Wr. übrigens auch verlangt) den Bußbegriff im Sinne Jesu verinnerlicht, wird er unmittelbar durch den (von der Etymologie des griechischen Wortes verlangten) Begriff der „Sinnesänderung“ — Holtzmann bildet „Umsinnung“ — vervollständigt.

Verlangen, welches die Apostel bei ihrer ersten Aussendung an die Menschen stellten (Mk 6, 12). Natürlich ist der Begriff der Sinnesänderung um so tiefer und innerlicher zu fassen, je tiefer der Begriff der Gerechtigkeit genommen ist. Und für Jesus steht die *δικαιοσύνη* mit der *βασιλεία* im innigsten Zusammenhange (Mt 5, 20; 6, 33). Er hat immer betont, daß eine wahre Gerechtigkeit auf die innere Gesinnung gebaut sein muß, daß Gott einzig und allein nach der Gesinnung urteilt. Äußere Gerechtigkeitsübungen, auch wenn sie an sich noch so gut sind (Almosengeben, Beten, Fasten), haben gar keinen Wert, wenn sie, anstatt vom Geiste der innerlichen Sittlichkeit verursacht zu sein, Selbstverherrlichung bezwecken <sup>1)</sup>. Innerliche Selbstbesserung, nicht äußere Zurechtweisung, welche ohne die erstere Heuchelei ist, ist ausschlaggebend (Mt 7, 1 ff; 7, 15; Lk 18, 10 ff); grobe Tatsünden wie Mord und Ehebruch können bereits innerlich vollzogen werden (Mt 5, 21 f. 28), auch der Schwur ist unsittlich, wenn er auf der inneren Voraussetzung basiert, daß die einfache Rede der Wahrheit entbehren könne (Mt 5, 33 f). Darum ist das äußere Werk oder Wort, obwohl es oft auf die innere Gesinnung schließen läßt (Mt 12, 34 f), an sich nicht ausschlaggebend für die sittliche Beurteilung, sondern allein die Gesinnung (Mk 9, 37. 41; 12, 41 ff). Alles Tugendstreben erhält seinen Wert aus der inneren Wahrfähigkeit; auch die so oft von Jesus verlangte Anspruchslosigkeit, Reinheit und Einfalt des Kindes (Mt 5, 8; 18, 3; 19, 14; Mk 10, 14 f) hat ihren Sitz im Herzen und soll erstrebt werden, bezieht sich aber nicht nur auf die, welche von Haus aus eine Kindesnatur besitzen <sup>2)</sup>.

Immer wieder verlangt Jesus Glauben und Vertrauen (Mk 1, 15; 11, 22), und zwar gibt er als Zielpunkt abwechselnd Gott den Herrn und sich selbst an — nebenbei bemerkt, ein Hauptstützpunkt zur Vergleichen der Stellung Jesu bei den Synoptikern und

<sup>1)</sup> Mt 6, 4. 6. 18; *ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν* (Lk 16, 15).

<sup>2)</sup> So J. Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes <sup>2</sup> 132f), welcher darum auf „die entschieden sekundäre Redaktion des Mt (18, 3), die bei Mk Lk keine Parallelen hat“, aufmerksam macht. Warum aber Mk 10, 15 (*ὅς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν*) nicht besagen soll, „daß Jesus gefordert habe, zu werden wie die Kinder“, ist schlechterdings nicht einzusehen. Auch Wellhausen erklärt, daß das Reich Gottes nach Mk 10, 15 als eine Gabe erscheint, „die man annehmen muß wie ein Kind“ (Das Ev. Marci 85), daß das Kind hier als „Vorbild“ diene (a. a. O. 81). Das hat nur einen Sinn, wenn das Vorbild tatsächlich erreichbar ist.



bei Johannes. Es ist dies eine Bedingung, welche jeder Mensch zu setzen imstande ist, sie wird aber auch in unbegrenztem Maße gefordert. Ohne dieselbe hilft Jesus nicht (Mk 5, 34; 10, 52 — Mt 13, 58; Mk 6, 5), wer aber Glauben zeigt, braucht Israel nicht anzugehören (Mt 8, 5 ff; 15, 28). Jesus schilt die Kleingläubigkeit (Mt 8, 23—26), schreibt dem gläubigen Gebet aber die Macht zu, Dämonen auszutreiben (17, 17 ff), ja versichert, daß dem, welcher Glauben hat, alles möglich ist (Mk 9, 23 f), daß weder die Größe des erfluchten Gutes noch die Schwierigkeit, es zu erlangen, ein Grund sind, Glauben und Vertrauen aufzugeben (Mt 17, 20; 21, 21 f; Mk 11, 23 f; Lk 17, 6).

Den Gesetzeskodex fürs neue Reich, oder wenn man will, die Voraussetzungen für den Eintritt ins Reich, enthält die Bergpredigt. Es ist nicht angängig, die Bedingungen für den Eintritt ins Reich zu trennen von denen für die Teilnahme am Reiche. Nur unter der Voraussetzung eines rein eschatologischen Reiches, in welchem sittliche Vorschriften nicht nötig sind, weil es selbstverständlich ist, daß in der Gottesherrschaft alle sich nach dem Willen Gottes verhalten, wäre diese Trennung möglich. Die ganze Bergpredigt atmet, abgesehen davon, daß die Zuhörer gewiß nicht ausschließlich Juden waren (Mt 4, 25; Mk 3, 8; Lk 6, 17) innerlich-universalen Geist. Die Makarismen verheißen denen das Gottesreich, welche innerlich dafür würdig sind. Sie knüpfen zum Teil an gegebene Verhältnisse an, vergeistigen dieselben aber. Christus hat die Armen und Verachteten seines Volkes mit Vorliebe aufgesucht; Mt 4, 14 f sieht darin sogar eine Weissagung (Js 8, 23 ff) in Erfüllung gegangen. Das Murren der Pharisäer über diese Handlungsweise schlägt er mit den Worten zurück: nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken; Jesus ist gekommen, die Sünder zu retten (Mt 9, 11 f). Gewiß liegt auch hierin ein Zug des intensiven Universalismus, daß Jesus diese Armen und Verlassenen, welche von den Führern als עם הארץ, kaum als Mitglieder des auserwählten Volkes angesehen werden, aufgesucht hat. Bei ihnen kehrt er ein <sup>1)</sup>, einen Mann wie den Zöllner (= Sünder) Zachäus macht er durch seinen Besuch glücklich (Lk 19, 1 ff). Diese Menschen preist er selig, aber nicht ausschließlich ihrer äußeren Niedrigkeit wegen, sondern im Hinblick auf die innere Gesinnung. Und gerade von hier aus erhält das

<sup>1)</sup> Vgl. auch die Mahnung zur Einladung der Armen und Elenden bei Lk 14, 12 f.



Wort seine allgemeine Bedeutung, wenn es auch zuerst an die äußerlich niedrigen Volksscharen gerichtet ist.

Es wird ja von der Kritik gern die lukanische Form der Makarismen für ursprünglich gehalten<sup>1)</sup>, während Mt die einzelnen Makarismen sowohl erweitert, als Neubildungen hinzugefügt haben soll. Bei Lk werde dann weiter nichts als der absolute Wert der Teilnahme am Reich geschildert, bei Mt seien daraus Bedingungen zur Teilnahme am Reich geworden<sup>2)</sup>. Allein man muß zunächst bedenken, daß sowohl Mt als Lk nur die Leitsätze aus der großen Rede, welche so tiefen Eindruck auf das Volk gemacht hat, herausstellen, daß beide nicht den vollen Wortlaut der vielleicht stundenlangen Predigt mitteilen. Andererseits fügt Mt im weiteren Verlaufe manchen bei anderer Gelegenheit gesagten Spruch in seiner pragmatischen Weise an. Darum liegt gar kein Grund vor, die bei Lk fehlenden Makarismen als Zusätze des Evangelisten zu betrachten, zumal der Inhalt durchaus der Lehre Jesu entspricht. Und auch die angeblichen Erweiterungen des lukanischen Gedankens sind ganz dem Geiste Jesu entnommen. Lk geht von der äußeren gedrückten Lage aus, setzt aber, wie auch Wendt zugeben muß, die fromme und gerechte Gesinnung der so Geschilderten voraus. Die äußere Lage ist also nur Anknüpfungspunkt für die verlangte Gesinnung. Schon 6, 22 hat ja eine ausdrückliche ethische Beziehung (die Verfolgung um des Menschensohnes willen), und im weiteren Verlaufe der Bergpredigt wird auch bei Lk die Gerechtigkeit geschildert. Mt trägt durch den Zusatz *τῷ πνεύματι* und *τὴν δικαιοσύνην* keinen neuen Gedanken herein<sup>3)</sup>, sondern bietet die authentische Interpretation. Darum passen die *πτωχοί* und *πενθοῦντες* sehr wohl in die Reihe der sittlichen Bedingungen. Denn durch den Zusatz wird auch diese „Armut“ und im Zusammenhang diese „Trauer“ zur sittlichen Qualität erhoben, sie haben also eine unmittelbare Beziehung zur Gerechtigkeit. Die direkte Anrede, welche durch Lk bezeugt ist und welche auch Mt 5, 11f zum Vorschein kommt, mag das ursprüngliche sein. Mt als Theologe will die allgemeine Gültigkeit des Gedankens hervorheben und wählt darum die allgemeine Form.

Wir halten also daran fest, daß die Makarismen die Bedin-

<sup>1)</sup> Vgl. aber Weinell, Jesus im neunzehnten Jahrhundert<sup>2</sup> 195f.

<sup>2)</sup> Vgl. Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 228f A 1.

<sup>3)</sup> Vgl. z. B. P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu II (Tübingen u. Leipzig 1904) 52: Eine „Milderung des geschichtlich Wahren im ‚Ebjonitismus‘ Jesu.“

ungen für den Eintritt und für die Teilnahme am Reich enthalten. Und diese Bedingungen sind innerer, sittlicher Art. Auch die mannigfachen Entbehrungen, welche der Mensch unter Umständen sich um des Himmelreiches willen auferlegen muß, haben mit dem nationalen Leben nichts zu tun, sondern sind sittlicher Natur: irdische Güter dürfen nicht das letzte Ziel sein, verwandtschaftliche Bande dürfen nicht hemmend im Wege stehen, ja Leiden und Tod sind um des Himmelreiches willen zu ertragen. Auch die Hindernisse, welche die Säemannsparabel andeutet, bestehen nicht in Interesselosigkeit am nationalen Leben, sondern an ethischen Pflichten. Darum werden auch nur die Unempfänglichen und Gleichgültigen, nicht etwa die Nichtisraeliten, vom Heile ausgeschlossen: der faule Knecht, die gleichgültigen Gäste, die törichten Jungfrauen; wer den Willen des Vaters tut, der geht ins Reich ein (Mt 7, 21)<sup>1)</sup>. Wie wenig nationale Schranken in Betracht kommen, zeigt der Umstand, daß im Gespräch über die Tempelsteuer (Mt 17, 25) die Juden im Gegensatz zu Jesu Jüngern als Fremde bezeichnet werden: die geborenen Mitglieder des Reiches treten gegenüber den Söhnen Gottes, wie sie es durch Jesus geworden sind, in den Hintergrund. Jesu Gemeinde, die kleine Herde (Lk 12, 32; Jo 21, 15ff), die Kirche (Mt 16, 18) ruht auf einem anderen, festeren Fundamente als es die Nationalität ist.

In den jüdischen Erwartungen der messianischen Zeit finden sich gewiß auch manche ethischen Momente; der Gegensatz zwischen gottlos und fromm deckt sich nicht mit dem Gegensatz von Nichtjude und Jude. Allein im Vordergrund der Erwartungen stehen doch die Befreiung von der Fremdherrschaft und das ungetrübte Wohlbefinden des wiederhergestellten Israel. Gerade das hinderte die Herausbildung eines reinen Universalismus, wenn auch die Teilnahme der Heiden an den Segnungen der Gottesherrschaft nicht zurückgewiesen wurde. Bei Jesus verschwindet der politische Faktor vollständig. In seiner Umgebung hat er allerdings

<sup>1)</sup> Holtzmann, Neutest. Theologie I 229: „Mit Aufstellung solcher rein sittlichen Voraussetzungen für den Eintritt ins Reich hat Jesus seinem Gedanken stillschweigend einen allgemein menschlichen Inhalt gegeben, die Bestimmung des Menschen als solchen für das Reich Gottes zum leitenden Gedanken erhoben.“ Vgl. die Worte von Sabatier (Encycl. des sc. rel. VII 390) bei Monnier, La mission historique de Jésus 238: „La nature toute morale des conditions de l'entrée au royaume des cieux supprime la distance entre les peuples. Jésus-Christ a pu reconnaître au judaïsme une sorte de droit d'aînesse; mais il ne lui a jamais attribué un privilège exclusif.“

eine Rolle gespielt und ist auch nach der Auferstehung noch nicht gleich erloschen (Mk 11, 9f; — Lk 24, 21; Apg 1, 6). Jesus selbst aber wollte weder Messias im politischen Sinne sein, noch ein solches messianisches Reich aufrichten.

Man hat neuerdings Jesus das Bewußtsein als Messias ganz absprechen wollen. Außer Wellhausen<sup>1)</sup> sucht besonders Wrede<sup>2)</sup> — freilich von W. bekämpft — diese Ansicht zu beweisen, indem er das Markusevangelium als völlig ungeschichtlich und widerspruchsvoll hinstellt. Die älteste Gemeinde hat Jesus erst durch seine Auferstehung und Erhöhung zum Messias werden lassen. Allmählich begann man diese Auffassung ins irdische Leben zurückzuprojizieren, allein zuerst in der Form, daß man die Messianität mit dem Schleier des Geheimnisses umgab; Jesus offenbarte seine messianische Herrlichkeit und hielt sie dabei doch geheim. — Man hat auch von kritischer Seite Wredes These angegriffen und als unhaltbar gezeigt<sup>3)</sup>. Bousset<sup>4)</sup> zählt es zu den „relativ sichersten Daten der evangelischen Tradition“, welche hinter Markus liegt, daß Jesus selbst sich in irgend einer Weise für den Messias gehalten hat. Und Harnack<sup>5)</sup> meint, man müsse unsere evangelischen Berichte aus den Angeln heben, um Jesus das messianische Bewußtsein abzustreiten. Freilich wird das nähere, vor allem der Grund und der Beginn des Bewußtseins, von den einzelnen Gelehrten in der verschiedensten Weise bestimmt, je nachdem der Begriff des Gottesreiches mehr im geistig-innerlichen oder im eschatologischen Sinne gefaßt wird. Soviel ist nun sicher, daß Jesus in der ersten Zeit seines Lebens sich nicht gern als Messias bezeichnen ließ, wenn auch tatsächlich das Messiasbewußtsein vorhanden war<sup>6)</sup>; das Verhalten den Dämonischen gegenüber ist ein

<sup>1)</sup> Vgl. zuletzt Einleitung 92.

<sup>2)</sup> Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1902.

<sup>3)</sup> So O. Holtzmann, Das Messiasbewußtsein Jesu und seine neueste Bestreitung, Gießen 1902; J. Weiß, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903; vgl. auch H. Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Mk Ev., Leipzig 1905, und E. Klostermann, Jesu Stellung zum AT, Kiel 1904, 17f. — Gegen Wellhausens Zweifel sagt neuerdings H. Holtzmann: „Ob solche Zweifel angesichts aller Berichte vorhalten werden?“ (Protestant. Monatshefte X (1906) 220). Vgl. auch Felten in Theolog. Revue I (1902) 233ff; Lepin, Jésus messie et fils de Dieu, Paris 1904, 66ff. <sup>4)</sup> Theologische Rundschau V (1902) 361.

<sup>5)</sup> Das Wesen des Christentums 82. Vgl. Schmiedel, Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart 10ff.

<sup>6)</sup> Vgl. Bartmann, Das Himmelreich 78.

deutlicher Beweis dafür. Das Volk, ja selbst die Apostel verbanden damals mit dem Messiasbegriff national-politische Hoffnungen. Jesu eigener Messiasbegriff wäre damit verdorben worden, und es hätte leicht zu politischen Aufständen führen können (Jo 11, 48). Denn das erwartete man an erster Stelle vom Messias, daß er Israel vom Römerjoch befreien werde. In diesem Sinne konnte Jesus den Messiasitel nicht annehmen, er wollte eben kein nationales Reich gründen. Und darum ließ er nicht von vornherein die messianische Fahne über dem Gottesreiche wehen. Merx<sup>1)</sup> bezeichnet es geradezu als eine Verkümmernng seines Wesens, wenn man Jesus unter den Begriff des jüdischen Messias fassen wollte. In diesem Sinne ist es ein ganz zutreffender Ausdruck, vom „messianisme paradoxal“ zu sprechen<sup>2)</sup>.

Als die Menge Jesus zum König machen will, flieht er (Jo 6, 15), und vor Pilatus lehnt er es ab, ein Reich von dieser Welt zu gründen (Jo 18, 36), wenn ihm auch die königliche messianische Würde zukomme (Mk 15, 2). Ja er preist in der Antwort, welche er dem Täufer bei dessen letzter Wirksamkeit als Vorläufer gibt, diejenigen selig, welche an ihm kein Ärgernis nehmen (Mt 11, 6; Lk 7, 23). Für die, welche den zeitgenössischen Messiasbegriff an Jesu Person heranbrachten, lag das Ärgernis auf der Hand, weil Jesus ihren Erwartungen nicht entsprach.

Den Titel „Sohn Davids“ nimmt er nicht gern an, weil er falsch verstanden worden wäre. Nur einmal spricht er vom Davidssohn (Mt 22, 41 ff; Mk 12, 35 ff; Lk 20, 41 ff); aber auch hier sieht man, daß dieser Begriff im messianischen Sinn der Juden abgelehnt und auf die physische Abstammung allein zurückgeführt wird, während die Gottessohnschaft als das charakteristische am Messiasbegriff in den Vordergrund gestellt ist<sup>3)</sup>. Auch der Engel hatte in der Verkündigungsszene vom Throne Davids geweissagt (Lk 1, 32). Aber Jesus verspricht nicht das Sitzen zur Rechten und Linken des Vaters, sondern Leiden; er selbst ist nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen da, und dasselbe gilt von seinen Jüngern (Mt 20, 26 ff; Mk 10, 42 ff; Jo 13, 14 ff). Ja so wenig denkt er an eine politische Befreiung, daß er auffordert, dem Kaiser den Zins zu zahlen (Mt 22, 21); man solle dabei aber seine religiös-sittlichen Pflichten nicht vergessen. Die Unterschie-

<sup>1)</sup> Die vier kanon. Evangelien II, 1, IX f.

<sup>2)</sup> Batiffol, L'enseignement de Jésus<sup>2</sup> 233.

<sup>3)</sup> Vgl. Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 424 ff.

bung des politischen Messiasideales in dieser Hinsicht beruhte auf einer Unwahrhaftigkeit <sup>1)</sup> von Seiten des Hohenrates (Lk 23, 1—5) und wurde zum Zwecke der Einschüchterung des schwächlichen Pilatus in den Vordergrund gestellt (Jo 19, 12).

Es wird ja allgemein zugegeben, daß Jesus von politischen Aspirationen nichts wissen wollte <sup>2)</sup>. Auch der unmittelbar sich ergebende Schluß, daß mit dieser Loslösung vom Nationalen der Universalismus gegeben ist, wird anerkannt. Harnack verbannt aus dem Evangelium alles statutarische und partikularistische <sup>3)</sup>, während Bousset <sup>4)</sup> erklärt: „Im Kern und Keim ist mit der Reichs-Gottes-Predigt der Universalismus des Evangeliums gegeben.“ Aber Jesus soll doch die politische Wiederherstellung Israels und die Befreiung von der Fremdherrschaft erhofft haben <sup>5)</sup>. Nur das eine gesteht J. Weiß zu, daß hier nicht der Schwerpunkt des Interesses bei Jesus gelegen hat, daß er von Rachsucht und Herrschaftsgelüsten frei gewesen, daß seine Seele von sittlichen und religiösen Dingen erfüllt war, so daß sie für politische keine Aufmerksamkeit besaß. Jedoch das genügt nicht. Man kann nicht eine einzige Schriftstelle dafür beibringen, daß Jesus überhaupt auf eine politische Befreiung Israels gehofft hat. Gerade in dem Worte vom Zinsgroschen erkennt er die Oberhoheit des römischen Kaisers an. Und wenn der Sinn des Wortes nicht dahin geht: „Wenn ihr dem Kaiser gebt, was des Kaisers ist, so gebt ihr damit auch Gott was Gottes ist“ — Weiß läßt diese Auffassung nur als dankbares Thema für Kaiser-Geburtsreden gelten — so sagt Jesus auf jeden Fall: Wenn ihr dem Kaiser gebt, was des Kaisers ist (und das müßt ihr tun, denn die Steuermünze kommt vom Kaiser, und unter den Menschen muß Recht und Treue in Achtung stehen, Mt 23, 23), so hindert das in keinem Falle, Gott zu geben, was Gottes ist. Also der politischen Seite steht Jesus gleichgültig gegenüber, aber gleichgültig in dem Sinne, daß auch die äußere Knechtung durch einen fremden Herrscher der sittlich-religiösen Betätigung nicht im Wege steht. Eine Kollision der Pflichten kann in

<sup>1)</sup> Vgl. Schell, Christus 139.

<sup>2)</sup> Wellhausen, Einleitung 93; 108; Harnack, Das Wesen des Christentums 34; Dalman, Die Worte Jesu I 112; Bousset in Theolog. Rundschau V (1902) 444; Jesus 46; Jesu Predigt 82; Die jüdische Apokalyptik, Berlin 1903, 52; Wernle, Die Anfänge unserer Religion 44. Vgl. oben S. 53.

<sup>3)</sup> Harnack, Das Wesen des Christentums <sup>5</sup> 41. <sup>4)</sup> Jesus 46.

<sup>5)</sup> J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes <sup>2</sup> 123 ff.



dieser Hinsicht nicht entstehen; das Heil und der Segen des messianischen Reiches sind von äußeren Glücksgütern unabhängig.

Der Feind, welchen Jesus kennt, ist nicht der äußere Feind des jüdischen Volkes, sondern der Feind eines jeden Menschen, Satan und die Sünde. Dem Gichtbrüchigen läßt Jesus zuerst die Sünden nach, wird deswegen als Gotteslästerer angefeindet (Mt 9, 1 ff); im Vaterunser lehrt er, um Erlösung vom Bösen zu bitten (Mt 6, 13). Der deutlichste Beweis für den Anbruch der Gottesherrschaft besteht darin, daß die Macht der Dämonen gebrochen wird (Mt 12, 28; Mk 3, 22 ff; Lk 11, 20). Holtzmann<sup>1)</sup> hat ganz Recht, daß mit jedem Schritt, den Satan zurückweichen muß, das Gottesreich vorandringt. Man wundert sich über die Macht, welche Jesus den Dämonen gegenüber beweist (Mk 1, 27), und Jesus sieht im Geiste nach der Rückkehr der Jünger, denen die Dämonen gehorcht, Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Lk 10, 18). Der Feind der Parabel ist der Satan (Mt 13, 25. 39), er ist auch der Feind der Apostel, und Jesus bezwingt ihn (Lk 11, 21 f; 22, 31 f).

Bereits in der Versuchung zeigt sich Satan als der Feind, welchen Jesus bei Beginn seiner messianischen Tätigkeit besiegen muß. Die Erzählung hat für uns ein besonderes Interesse. Bei Lk ist sie unmittelbar mit der Zurückführung des Stammbaumes Christi auf Adam und Gott verbunden, so daß der Gegensatz zum zweiten Adam und zweiten Stammvater der ganzen Menschheit deutlich hervortritt. Es ist gar keine Frage, daß bei Mt (4, 1 ff) und Lk (4, 1 ff) der messianische Charakter der Versuchung offen sich ergibt, während Mk (1, 12 ff) ganz kurz und summarisch berichtet. Der Teufel will den Messias von seiner Aufgabe zurückhalten, indem er ihm das Gottvertrauen zu rauben, andererseits ihn zur Vermessenheit und Selbstanbetung zu verführen sucht. Der Gipfelpunkt ist natürlich die dritte und letzte Versuchung, welche Mt auch an letzter Stelle bringt, während Lk sie mit der vorhergehenden vertauscht. Der Grund dieser Vertauschung<sup>2)</sup> ist für den Gedanken Jesu nicht von Bedeutung. Um so mehr aber die Tatsache, daß der Messias auf einen Berg geführt wird und daß ihm alle Reiche der Welt samt ihrer Herrlichkeit angeboten werden, falls er sich zur Teufelsanbetung versteigen wolle. Die

<sup>1)</sup> Neutestamentliche Theologie I 218.

<sup>2)</sup> Vgl. Grimm, Das Leben Jesu II<sup>2</sup> (Regensburg 1893) 203 f.



Herrschaft Satans über die ganze Welt wird nicht abgestritten, sein Versprechen war natürlich eine Lüge. Er hätte dem Messias, welcher ihn angebetet, die Macht über die ganze Welt gar nicht schenken können, da der Messias sich dadurch als unwürdig erwiesen hätte. Aber daß Satan mit einer solchen Versuchung an ihn heranzutreten wagte, zeigt deutlich, daß er seine Hoffnung auf die Weltherrschaft voraussetzte. Jesus weist natürlich den Versucher zurück, aber nicht, weil er das Verlangen nach der Weltherrschaft aufgeben will, sondern weil er dem dämonischen, universalen und geistigen Reiche ein anderes ebenso universales und geistiges Reich entgegensetzen will, das messianische Reich <sup>1)</sup>. Bei anderer Gelegenheit (Mt 16, 26) hat Jesus einen ähnlichen Gedanken ausgesprochen: der Gewinn der ganzen Welt ist unnütz, wenn die Seele dabei Schaden leidet <sup>2)</sup>. —

Jesus nennt sich fast durchweg den Menschensohn. Diese Selbstbezeichnung ist heute ebenso wie die Messianität zum Problem geworden. Es ist aber zunächst zu betonen, daß man von rein sprachgeschichtlicher Grundlage aus den tiefen Sinn des Wortes unmöglich erschöpfen kann <sup>3)</sup>. Wenn auch nachgewiesen ist, daß barnašā einfach die Zugehörigkeit zum menschlichen Geschlechte bedeutet, so ist damit noch lange nicht der messianische Sinn des Ausdruckes ausgeschlossen. Tillmann hat ausführlich gezeigt, daß auch die sogenannten „nichtmessianischen Aussagen vom Menschen-

<sup>1)</sup> Bludau (Kirchenlexikon XII <sup>2</sup> [1901] 827, s. v. Versuchung Christi): „Was der Heiland nach dem Willen des Vaters unter schwerem Kampfe und großen Opfern allmählich für das geistige Messiasreich gewinnen sollte, das will ihm der Teufel mühelos in reizender sinnlicher Form zukommen lassen, wenn er ihm huldigt.“

<sup>2)</sup> Manchem Kritiker genügt die Tatsache, daß bei Mt und Lk die Versuchung messianischen Charakter trägt, zur Verweisung der Erzählung in den Bereich der Legende (Anders freilich Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 98 ff). Mk habe den primären Grundstock, ja Wellhausen (Das Ev. Matthaei 10) verbindet sogar Mk 8, 32 f mit der satanischen Versuchung und läßt Petrus den ursprünglichen messianischen Versucher sein. „Man kann kaum zweifeln, daß der ursprüngliche Versucher in der evangelischen Überlieferung Petrus und nicht der Teufel war, und daß die Sache erst nachträglich in den Anfang vorge-rückt wurde“ (!). Was die angebliche Priorität des kurzen Mk-Berichtes betrifft, so hat Bousset (Theolog. Rundschau IX [1906] 7 f) mit Recht darauf hingewiesen, daß man hier nur einen Auszug aus einer den Lesern bereits bekannten Erzählung finden kann.

<sup>3)</sup> Tillmann, Der Menschensohn (Biblische Studien XII, 1 u. 2) 5; 66. Schell, Jahwe und Christus 332.

sohn“ <sup>1)</sup>, nämlich Mt 9, 6 (Mk 2, 10; Lk 5, 24); 12, 8 (Mk 2, 28; Lk 6, 5); 8, 20 (Lk 9, 58); 12, 32 (Mk 3, 28; Lk 12, 10); 11, 19 (Lk 7, 34), recht wohl im messianischen Sinne verstanden werden können bezw. müssen. Ja dieser Titel ist darum so bezeichnend, weil er Jesus einerseits Veranlassung bot, sein messianisches Selbstbewußtsein auszusprechen, andererseits von vornherein zum richtigen Verständnis desselben anleitete. Lietzmann <sup>2)</sup> und Wellhausen sind freilich zu dem Gewaltstreiche vorgedrungen, den „Menschensohn“ im Sinne Jesu überhaupt für ungeschichtlich zu erklären und ihn erst in späterer Zeit in die Evangelien eingedrungen sein zu lassen. Nach Bousset <sup>3)</sup> hat Jesus wenigstens am Ende seines Lebens nach diesem Titel gegriffen, um durch ihn die Zuversicht auf den dauernden Sieg seiner Person und Sache zum Ausdruck zu bringen. Tatsache ist ja, daß in späterer Zeit, sogar schon von Paulus, der „Menschensohn“ bei Seite gestellt wird; er ist vom Christusnamen abgelöst worden <sup>4)</sup>, der seinen partikularistischen Beigeschmack völlig verloren hatte. Daß die griechische Kirche im *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* durchweg die menschliche Natur des Trägers dieses Namens ausgedrückt fand, ist Grund genug, weshalb sie die Verwertung dieses Namens unterließ; er konnte leicht zu Mißverständnissen führen <sup>5)</sup>. Darin hat Bousset unfraglich Recht, daß der Name auf griechischem Boden unmöglich entstehen konnte. Allein wie sollte er dann nachträglich in die Evangelien eingedrungen sein! Wenn Paulus ihn bereits nicht mehr brauchte <sup>6)</sup>, und die griechische

<sup>1)</sup> J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes <sup>2</sup> 201.

<sup>2)</sup> Der Menschensohn, Tübingen und Leipzig 1896.

<sup>3)</sup> Die Religion des Judentums <sup>2</sup> 307f A 2; Die jüdische Apokalyptik 58f; Jesus 89ff.

<sup>4)</sup> Kähler in Allg. Miss.-Ztschr. XX (1893) 154; Dogmatische Zeitfragen II 81f.

<sup>5)</sup> Rose, Études <sup>4</sup> 165f; Tillmann, a. a. O. 169ff.

<sup>6)</sup> Wenn Resch (Der Paulinismus und die Logia Jesu, Leipzig 1904 [Texte und Unters. N. F. XII] 197—202) recht hätte, daß Jesus sich *בְּרֵשִׁת אָדָם* (= Sohn Adams) genannt, so wäre der Universalismus des Namens auch deutlich gegeben. Wie Paulus die Universalität der Wirkungen, welche vom *πρῶτος* und *δεύτερος Ἀδάμ* ausgingen (vgl. Röm 5, 12ff; 1 Kor 15, 44 ff), gegenüberstellt, ebenso universell ist die Selbstbezeichnung Jesu. „Als *υἱὸς Ἀνθρώπου* war Jesus aber Messias für sein Volk, als *בְּרֵשִׁת אָדָם* war er der Heiland aller Welt“ (Resch a. a. O. 202). Auch Krawutzcky (Theolog. Quartalschrift LI [1869] 625ff) suchte die Anknüpfung an das Protevangelium nachzuweisen und meinte, wir hätten hier „unter dem Adamssohne als einem bestimmten jenen Sohn des ersten Stammvaters zu verstehen, von welchem Gott zu Adam

Kirche ihn nicht verstand, so konnte er doch wenigstens in die Evangelien des Mk und Lk nicht eingetragen werden. Wir haben darum in der Selbstbezeichnung nicht nur Theologie der Urgemeinde, sondern eine Ausdrucksweise Jesu selbst.

Es ist von Bedeutung, daß Jesus sich nicht nur bei den Synoptikern, sondern auch bei Johannes als Menschensohn bezeichnet. Bei letzterem finden wir auch die chronologisch erste Stelle, in welcher Jesus die Selbstbezeichnung braucht (1, 43 ff): bei Gelegenheit der ersten Jüngerberufung. Und hier zeigt sich gleich, daß Jesus das messianische Bekenntnis des Nathanael: „du bist König von Israel“ (v. 49) zwar gern entgegennimmt, aber ihm sofort einen universaleren Inhalt stillschweigend beilegt: nicht für Israel allein, sondern der Menschensohn will nunmehr die Verbindung zwischen dem Himmel und der Menschheit herstellen (v. 51). Auch nach den Synoptikern hat Jesus bereits vor dem Cäsarea-Ereignis sich als Menschensohn bezeichnet, wenn auch nicht vor der großen Volksmenge. Es mag sein, daß der Ausdruck, völlig losgelöst vom Zusammenhange keine große Beweiskraft für universale Gedanken haben würde, oder daß, wie Holtzmann sich ausdrückt <sup>1)</sup>, Jesus gleichwohl ein „bornierter Jude“ hätte sein und bleiben können. Allein schon bei Daniel — und daß Jesus bei der Wahl des Ausdruckes auf Daniel Bezug nimmt, läßt sich nun einmal nicht bestreiten <sup>2)</sup> — kommt der Menschensohnähnliche auf oder mit den Wolken, also vom Himmel her, und hat Ähnlichkeit nicht mit einem Israeliten, sondern mit einem Menschen. Es kann nicht zufällig sein, daß von der Zugehörigkeit zum israelitischen Volke abgesehen und sein menschheitliches Aussehen hervorgehoben wird: das überirdische Wesen gehört trotz seiner innigen Beziehung zu Israel der Menschheit an. Auch Ed. König, welcher im danielischen Menschensohne eine symbolische Repräsentation des Gottesreiches erblickt, erkennt an, daß Jesus in der Beziehung des Namens auf den Begründer und Beherrscher des wahren Gottesreiches „auf seine menschheitliche Bestimmung und seinen Messiasberuf“ hindeutete <sup>3)</sup>.

in der Stunde der Begnadigung gesprochen, welcher das Erbteil dieser Verheißung in sich trug und welcher die Hoffnung Adams und aller Nachkommen Adams war“.

<sup>1)</sup> Neutest. Theologie I 231.

<sup>2)</sup> Vgl. Fiebig, Der Menschensohn, Tübingen u. Leipzig 1901, 66 ff; Tillmann, Der Menschensohn 77 ff; Biblische Zeitschrift V (1907) 35—47.

<sup>3)</sup> Neue kirchl. Zeitschrift XVI (1905) 927.

Bei Daniel (7, 14. 27) wird bereits dem Menschensohne Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel verliehen; und sein Reich wird ein ewiges Reich sein, und ihm werden alle Mächte dienen und untertan sein. Damit ist die Bedeutung des Menschensohnes für die ganze Menschheit angezeigt. Jesus hat die Bezeichnung nicht dort gebraucht, wo es sich um seinen speziellen Beruf für Israel handelt (Mt 15, 24); wohl aber mehrfach dann, wenn er davon spricht, daß er das Verlorene retten, daß er sein Leben für viele hingeben, daß er auf Erden Sünden nachlassen wolle, ja daß er den Samen seiner Lehre auf das weite Ackerland ausstreue <sup>1)</sup>. Menschensohn ist der adäquate Ausdruck für die menschheitliche Lehrverkündigung durch den Träger dieses Namens. Darum ist die Tatsache von Wichtigkeit, daß gerade in den Parusiestellen, wo vom Gerichte, und speziell vom Gerichte über die ganze Menschheit die Rede ist, in unverkennbarer Anlehnung an Daniel der Menschensohn als Richter erscheint: Mt 13, 41; 16, 27; 24, 27ff; 25, 31f; 26, 64; Mk 8, 38; 13, 26f; 14, 62; Lk 9, 26; 12, 8; 17, 22ff; 18, 8; 21, 27. 36; 22, 69 <sup>2)</sup>. —

Jesus belastete seinen innerlich-geistigen Reichs-Gottes-Gedanken nicht mit dem national-politischen Momente, das den reinen Universalismus sofort vernichtet und auf die Stufe des jüdischen, verkümmerten Universalismus herabgedrückt hätte. Er geht aber noch weiter, er bekämpft scharf alle Auswüchse der jüdischen Frömmigkeit. Sein Leben war ja ein beständiger Kampf mit den Pharisäern und Schriftgelehrten. Ihr Frömmigkeitsideal war fern von jeder Innerlichkeit. Auch die an sich segensreichen Äußerungen des religiösen Lebens hat der pharisäische Geist in Engherzigkeit erstickt. Daher der immer wiederkehrende Vorwurf: Ihr Heuchler! „Ihren toten Werken stellt er die Gesinnung entgegen, ihrer vielgeschäftigen Gesetzlichkeit die höchste sittliche Idealität“ <sup>3)</sup>. Das Hauptgewicht liegt ihnen ja auf den Menschen-satzungen, welche das Gesetz umstrickt hatten <sup>4)</sup>. Das Gebet im pharisäischen Geiste ist nichts wert (Mt 6, 5; Lk 18, 9ff); die Be-

<sup>1)</sup> Lk 19, 10 (Mt 18, 11 ist wohl Glosse aus Lk); Mt 20, 28; Mk 10, 45. Mt 9, 6; Mk 2, 10; Lk 5, 24; Mt 13, 37.

<sup>2)</sup> Vgl. unten in § 6.

<sup>3)</sup> Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte <sup>5</sup>, Berlin 1904, 383;

<sup>4)</sup> Über diese Menschen-satzungen vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II <sup>3</sup> 487; 478ff; 489f; 491ff.

stimmungen über die gesetzliche Reinheit lassen den innern Geist derselben vermissen (Mk 7, 1 ff. 14 ff). Ebenso das öffentliche Almosengeben und die Art des Fastens (Mt 6, 1 ff; 6, 17 f; 9, 13 ff). Der Eid wird kleinlich ausgelegt (Mt 23, 16 ff), mit dem Korban Mißbrauch getrieben (Mt 15, 4 ff). Den Geist der Sabbatbestimmungen haben sie ganz vergessen und durch alle möglichen Satzungen eingeschränkt oder in kleinlichen Erwägungen ertötet (Mt 12, 1 ff. 9 ff; Lk 13, 10 ff; 14, 1 ff; Jo 5, 10 f; 9, 13 ff). Der Codex D hat zu Lk 6, 4 ein interessantes Agraphon <sup>1)</sup> aufbewahrt, welches, wenn es in dieser Formulierung auch kaum echt sein wird <sup>2)</sup>, Jesu Gedanken treffend wiedergibt. Auch das Proselytenwesen ist von falschem Geiste beseelt (Mt 23, 15). Diese ganze Art und Weise der pharisäischen Frömmigkeit rechtfertigt den Vorwurf der Heuchelei und Blindheit in der Führerschaft (Mt 15, 14; 23, 16. 24; Lk 6, 39; 12, 1).

Jede Etappe im Kampfe gegen das veräußerlichte und engherzige Frömmigkeitsideal des Pharisäismus war ein Schritt vorwärts auf dem Wege des Universalismus. Allein die gesunde jüdische Frömmigkeit und auch die gesunden äußerlichen Übungen derselben hat Jesus niemals getadelt. Von hier aus könnte man leicht den Einwurf erheben, daß gerade dadurch ein weltweites Hinausgehen über die Grenzen des eigenen Volkes ausgeschlossen erscheint, wenn auch allenfalls eine gewisse Freiheit gegenüber den alttestamentlichen Satzungen zugegeben werden muß.

Für die tatsächliche Ausführung von Jesu Absichten ist hier allerdings eine Schwierigkeit gegeben, welche den Aposteln später sehr wohl zum Bewußtsein kam und welche eine wirksame Heidenmission im großen Stile für längere Zeit hemmte. Jesus hat seine Stellung zum alten Bunde nicht in dem Maße präzisiert <sup>3)</sup>, er hat vor

<sup>1)</sup> Vgl. Resch, Agrapha <sup>2</sup>, Leipzig 1906 (Texte und Unters. N. F. XV, 3, 4) 45: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.*

<sup>2)</sup> Resch (a. a. O. 45 ff) verteidigt seine Echtheit besonders aus den synoptischen, johanneischen, paulinischen und jakobischen Beziehungen, die freilich nicht stringent beweisend sind. Ropes (Die Sprüche Jesu 1896, T. U. XIV, 2, 124 ff) erblickt dagegen in dem Spruch keine echte Überlieferung, wenn er auch zugibt, daß das Wort zweifellos würdig sei, und die Möglichkeit seiner Herkunft von Jesus sich nicht abstreiten lasse.

<sup>3)</sup> E. Klostermann, Jesu Stellung zum A T, Kiel 1904, 27: Jesus hat nicht eine solche Stellung eingenommen, „die einfach als Formel weiter tradiert werden konnte, sondern eine solche, die noch Spannungen in sich enthält“.



allem über das Verhältniß der nichtisraelitischen Menschheit <sup>1)</sup> zum Gesetze keine solchen Regeln gegeben, daß den Aposteln die Anwendung im einzelnen Fall klar vor die Seele treten konnte. Es herrscht in gewisser Weise tatsächlich in Jesu Stellung zum Gesetze ein Dualismus. Die Perspektive ist von den Evangelisten nicht immer deutlich gezeichnet, weil sie eben keine Theologie schreiben, sondern Tatsachen berichten. Allein von dem hohen Standpunkte der Evangelisten aus lösen sich die vermeintlichen Widersprüche in Harmonie auf, allerdings, wie Schell so schön sagt <sup>2)</sup>, „in die Harmonie eines unvergleichlich kraftvollen und reichen Lebens, das stark und tief genug ist, um in sich zu einen, was für viele eine wirkliche Unvereinbarkeit ist und bleibt“.

Das prinzipielle Verhältniß Jesu zum A T läßt sich gleichwohl bei sorgfältiger Betrachtung des gesamten Bestandes seiner Lehre mit Sicherheit bestimmen. Und man erkennt daraus, daß es gewissermaßen darauf angelegt ist, einerseits die gottgewollte Verbindung mit der alttestamentlichen Offenbarung aufrecht zu erhalten, andererseits das A T zu vertiefen, zu vergeistigen, zu „erfüllen“, somit die Erweiterung der Mitgliederzahl des kommenden Gottesreiches vorzubereiten und zu erleichtern. Einstweilen bestand der A B noch zu recht, und seine Bestimmungen waren verpflichtend. Ja, da Jesu Zuhörer vorwiegend — nicht ausschließ-lich <sup>3)</sup> — Juden waren, da er seine persönliche Tätigkeit für Israeliten bestimmt erkannte, andererseits weder bei der großen Menge noch bei seinen Jüngern ein volles Verständniß für seine vergeistigten Begriffe voraussetzen konnte, lag es auf der Hand, daß er auch von diesem Gesichtspunkte aus auf das A T einen besonderen Nachdruck legen mußte <sup>4)</sup>.

Jesus hält niemanden von der Erfüllung seiner Pflichten gegen den Tempel zurück, weder den Pharisäer, noch den Zöllner der Parabel. Er ist selbst zum Tempel hinaufgegangen, hat dort gebetet, hat seine Bedeutung als Bethaus betont und das unwürdige Treiben im Vorhofe scharf mit Wort und Tat geißelt. Bereits

---

<sup>1)</sup> Harnack (Die Mission I<sup>2</sup> 37 A 1) verweist auf das genannte Schriftchen von Klostermann und fügt bei: „Wer sich diese Stellung (sc. Jesu zum A T) klargemacht hat, wird an die Lehrverkündigung Jesu nicht mehr ungeschichtliche Ansprüche in Bezug auf die ‚Weltmission‘ stellen“ (!).

<sup>2)</sup> Christus 158.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 37; 58.

<sup>4)</sup> Vgl. Schanz, Commentar über d. Ev. d. hl. Mt, Freiburg 1879, 175.



in seiner Jugendzeit — das einzige was wir von seinem verborgenen Leben wissen! — hat er die Bedeutung des Tempels hervorgehoben (Lk 2, 49), und diesem Standpunkte ist er während seines ganzen Lebens treu geblieben<sup>1)</sup>; der Ausblick auf die Zukunft ist ihm schmerzlich. Wer beim Tempel schwört, schwört bei dem, welcher darin wohnt (Mt 23, 21). Immer wieder beruft sich Jesus auf die Schrift und verlangt Befolgung ihrer Gebote. Bei der Versuchung schlägt er Satan mit Schriftstellen zurück (Mt 4, 4ff); er verteidigt sich durch einen Hinweis auf das A T (Mt 12, 3ff), er weist im Kampfe gegen Pharisäer und Sadducäer auf seine Vorschriften hin (Mt 15, 3ff; 22, 29; 23, 23), ja er erklärt, die Lehren der Schriftgelehrten und Pharisäer zu befolgen (natürlich soweit sie sich in den vom Gesetz gezogenen Grenzen halten)<sup>2)</sup>, nur ihre Taten nicht als Beispiel zu betrachten (Mt 23, 3). Er schickt einmal sogar den vom Aussatze Geheilten zum Priester (Mt 8, 4). Kurz, er lebt im A T<sup>3)</sup> und sieht seine Verheißungen in Erfüllung gehen<sup>4)</sup>.

Aus allem ergibt sich klar, daß von einem Bruch mit dem A T bei Jesus keine Rede sein kann, daß also die spätere gnostische Verwerfung der alttestamentlichen Offenbarung sicherlich nicht

<sup>1)</sup> Vgl. Klostermann, Jesu Stellung zum A T 11ff.

<sup>2)</sup> Daß er den „Zaun“, den die Rabbinen um das Gesetz ziehen, hier nicht im Auge hat, zeigt sein ständiger Konflikt mit ihnen; vgl. oben S. 68f. Diese dem Geiste des Gesetzes nicht entsprechenden speziellen Lehren nennt Jesus den Sauerteig, vor dem man sich hüten müsse, Mt 16, 11f; Mk 8, 15; Lk 12, 1. Und darum sind ihm die Führer auch blinde Führer, die also zur Unterweisung anderer untauglich sind, Mt 15, 14; Lk 6, 39. Daß übrigens diese Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes auf politische Bestrebungen geht, wie Wendt (Lehre Jesu<sup>2</sup> 263f; 264 A 1) meint, ist nicht erweisbar und liegt ganz fern. Mk 8, 15 und Lk 12, 1 widersprechen sich nicht. Denn diese „Lehre“ der Pharisäer (und auf sie bezieht sich natürlich die „Lehre“ allein, während bei Herodes nur jene Lehre in Betracht kommt, welche sein Beispiel gibt) hängt mit der Heuchelei engstens zusammen. Wenn Wendt darum an politische Bestrebungen denkt, weil in diesem Punkte sich die Pharisäer und Herodes gleichen, so scheint es mir ein ganz unberechtigtes Verlangen zu sein, daß Jesus auf die beiden gemeinsamen verderblichen Anschauungen hingewiesen haben müsse. Im Gegenteil, er warnt einerseits vor der engen, mit Heuchelei verknüpften Lehrweisheit der Pharisäer, und andererseits vor dem sittenlosen, weltlichen Treiben des Idumäers.

<sup>3)</sup> Vgl. u. a. noch Mk 10, 19; 12, 28ff; Lk 16, 29ff; Mk 10, 6ff; 11, 17; 12, 10f.

<sup>4)</sup> Vgl. Mk 9, 12; 11, 1ff; 12, 36ff; 14, 21. 27. 49; Lk 4, 17ff; 7, 22; 22, 37.

im Sinne Jesu gelegen hat. Aber Jesus zeigte sehr bestimmt, daß der geschichtliche Bestand des Gesetzes nicht von absoluter Bedeutung sein könne, daß die Bedeutung des A B vielmehr in seiner vorbereitenden Wirksamkeit gelegen und der Geist desselben maßgebend sei. Jesus hat offen erklärt, daß seine Person und seine Lehre autoritativ dem A T gegenüberstehe, daß wohl eine enge Verbindung vorhanden sei, daß aber die Norm für die einzelne Verpflichtung sein eigenes Gebot bilde. Darum hat er, in unmittelbarem Zusammenhange mit der Versicherung, daß kein Jota und kein Häkchen vom Gesetze zugrunde gehen werde (Mt 5, 18) <sup>1)</sup>, betont, er wolle Gesetz und Propheten nicht auflösen, sondern erfüllen (Mt 5, 17). Wie dies *πληρῶσαι* zu verstehen ist, zeigt der Zusammenhang mit unzweideutiger Klarheit. Als Gegensatz zu *καταλῶσαι* kann es nur von einem autoritätsvollen Bewußtsein, das über dem Gesetze steht, gesprochen sein. Nicht ausschließlich die Erfüllung von Weissagungen, noch weniger die praktische Durchführung von einzelnen Gesetzesbestimmungen, kann hier gemeint sein. Denn von ersterer ist zunächst nicht die Rede, und letztere würde dem tatsächlichen Verhalten Jesu und dem Gegensatze zu *καταλῶσαι* (praktische Nichtbeobachtung des Gesetzes ist keine Ungültigkeitserklärung) widersprechen. Die „Erfüllung“ des Gesetzes ist seine Hinaufführung zur Vollendung, zu dem Punkte, welcher dem von Gott gewollten Ideale entspricht <sup>2)</sup>. Und was Jesus als die Grundidee von „Gesetz und Propheten“ angesehen hat, das zeigt er Mt 7, 12 und 22, 40, wo er als Quintessenz von beiden die tätige Gottes- und Nächstenliebe hinstellt. Mk 12, 32f bestätigt der Schriftgelehrte die Worte des Herrn <sup>3)</sup>, und Jesus sagt ihm, daß er nicht fern sei vom Reiche Gottes (v. 34). Von den äußeren

<sup>1)</sup> Mit Baldensperger, Klöpper, Holtzmann, Wernle u. a. hier an einen judaistischen Einschub zu denken, liegt ganz fern, wenn man den Begriff des „Gesetzes“ aus dem Zusammenhang richtig bestimmt. Vgl. Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 187 A 1.

<sup>2)</sup> Zahn, Das Ev. des Mt <sup>2</sup> 218f: Darüber, wann ein kleinerer oder ein größerer Teil des Gesetzes als erfüllt und daher als hinfällig zu betrachten sei, „hat Jesus im voraus keine Bestimmung getroffen, sondern es der von Gott gelenkten geschichtlichen Entwicklung überlassen, hierin die Jünger recht zu leiten. Seine Absicht war diesmal, sie vor schwärmerischer Überspannung und vor willkürlichem Bruch mit den heiligen Ordnungen des A T.s zu warnen.“

<sup>3)</sup> Zu beachten ist, daß das Liebesgebot als das höchste durch die Verbindung von zwei Gesetzesstellen erwiesen wird. Vgl. unten S. 77.

speziellen Satzungen greift er zurück auf den allgemeinen religiösen und sittlichen Gehalt derselben und läßt die einzelne Forderung unbedenklich fallen, wenn nur dem Geiste derselben entsprochen wird<sup>1)</sup>. Die Bestimmungen werden verschärft und verfeinert, und zwar nicht nur die von den Schriftgelehrten angehäuften Menschen-satzungen, sondern die Bestimmungen des Gesetzes selber. Die Ehescheidung ist von Moses nur der Herzenshärte des Volkes wegen erlaubt worden, jetzt wird sie gänzlich aufgehoben (Mk 10, 5 ff.). In der großen Rede über die Gerechtigkeit findet sich oft der Gegensatz: den Alten ist gesagt worden — ich aber sage euch (Mt 5, 21 ff.). Die levitischen Reinigungsbestimmungen treten zurück gegenüber dem Grundsatz: nur was aus dem Menschen heraus- kommt entweicht ihn (Mt 15, 10 ff.). Hier besteht die „Erfüllung“ in einer solchen Verinnerlichung, daß die äußeren Bestimmungen gänzlich aufgehoben werden — ein scharfer Gegensatz gegen das Bestehende, der von den Juden stark empfunden wurde.

Besonders charakteristisch ist Mk 2, 23 ff. Jesus rechtfertigt seine Jünger gegenüber dem Vorwurf der Sabbatverletzung, und zwar an erster Stelle durch einen Hinweis auf das A. T. Aber er geht weiter und entscheidet prinzipiell, daß der Sabbat des Menschen wegen da ist, daß der Mensch also dem Sabbat vorgeht<sup>2)</sup>; sich selbst nennt er dabei den Herrn des Sabbat<sup>3)</sup> (Mt 12, 8; Mk 2, 27; Lk 6, 5). Die sittlichen Pflichten gehen ihm ja auch über das Opfer (Mt 9, 13; 12, 7); zuerst die Versöhnung und dann das Opfer (Mt 5, 23 f). Seine und (als Konsequenz davon auch) seiner Jünger prinzipielle Freiheit von der Tempelsteuer wird sogar festgestellt (Mt 17, 25 f). Das alte reicht nicht mehr aus, um den neuen Geist in sich aufzunehmen. Jesu Lehre ist nicht nur ein neues Stück, welches mit dem alten Bestande zusammengeflochten werden kann; sie ist etwas neues, welches das alte organisch erweitert und umgestaltet. Der neue Wein läßt sich in den alten Schläuchen nicht aufbewahren (Mt 9, 16 f; Mk 2, 21 f). Gerade diese beiden einander sich ergänzenden und den Gedanken fortführenden Gleichnisse lauten schroff und könnten, losgelöst von

<sup>1)</sup> Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte I 412 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu oben S. 69.

<sup>3)</sup> Die richtige Bedeutung des „Menschensohn“ und die Betonung des doppelten Argumentes (gegen Holtzmann, J. Weiß, Wellhausen, Wendt, Klostermann u. a.) bei Tillmann, Der Menschensohn 126 ff. Vgl. dazu aber meine Bemerkungen in Theolog. Revue V (1906) 29.

Jesu sonstigen Aussprüchen (vor allem Mt 5, 17), einen völligen Riß mit dem alten bedeuten. Jedenfalls besagt das Wort, daß die einfache Übertragung der alten Regeln auf die neuen Verhältnisse weder für das alte noch für das neue heilsam sein könnte: heterogene Verbindungen sind für beide Teile schädlich. Aber in organischen Zusammenhang gebracht, erhält das alte vom neuen Leben, und das neue findet sein Fundament im alten. Man kann in der Schrift forschen und die Schrift verwerten und doch im neuen Reiche leben, wie der Hausvater, welcher aus seinem Schatze altes und neues hervorholt (Mt 13, 52)<sup>1)</sup>. In dieser Richtung hätte sich gewiß auch der Übergang vom alten zum neuen Bunde auf mehr organischem Wege vollzogen, wenn Israel sich nicht geweigert hätte. Aber auch so ist der Zusammenhang nicht unterbrochen. Doch ist Raum vorhanden für eine Überleitung zu neuen Trägern der Offenbarung, das alttestamentliche Gesetz bietet in dieser Form keine Schranken mehr für den Universalismus. Daß Jesus die Erfüllung dieses vergeistigten und vervollkommenen „Gesetzes“ von seiner Gemeinde, welcher Nationalität die Mitglieder auch immer angehörten, verlangt hat, steht natürlich außer Zweifel. Seine Worte werden ja auch nimmermehr vergehen (Mt 24, 35). Auch der Missionsbefehl enthält die Bestimmung, daß die Völker gelehrt werden sollen zu halten, was Jesus geboten (Mt 28, 20), nicht was vom Gesetzgeber des A B stammt. In der tatsächlichen Ausführung mußten sich naturgemäß Schwierigkeiten einstellen. —

Jesu *βασιλεία* ist die Gottesherrschaft. Gott ist König im neuen Reiche, aber nicht als Tyrann, sondern als Vater. Der liebende Vater-Gott tritt uns auf jeder Seite des Evangeliums entgegen. Wies aber Jesus auf Gott den Vater hin, „so ging dies

---

<sup>1)</sup> Mt fügt diesen Spruch an den Schluß der Parabelrede. Die Kritik (Jülicher, Gleichnisse II 128ff; Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 193 f A 1) möchte ihn davon abtrennen, weil sonst die Bedeutung des „Schriftgelehrten“ nicht zur Geltung käme. Ich glaube aber, man braucht die Überlieferung bei Mt, trotzdem Mk 4 den Spruch nicht kennt, nicht gänzlich abzuweisen. Man wird allerdings das Wort nicht auf die Parabelrede, vor allem auf die in c. 13 zusammengestellten Parabeln, beschränken. Aber es hat auch auf sie Bezug und läßt ebenfalls die Nennung des Schriftgelehrten genugsam hervortreten: Die Form der Parabelrede und teilweise auch der Inhalt entsprechen dem A T, gehen aber darüber hinaus. Der „Schriftgelehrte“, welcher in dieser Weise seine Lehren aus dem A T zieht und sie fürs Gottesreich erweitert, ist eben dem klugen Hausvater gleich.

eben auch in erster Linie den Menschen an, den Juden nicht anders wie auch den Griechen<sup>1)</sup>. Es ist ja keine Frage, daß Jesus keinen neuen Gott verkünden wollte, er bleibt auch hier im innigen Zusammenhange mit dem A B: er spricht vom Gott Israels (Mk 12, 29) und vom Gott der Patriarchen (12, 26), er legt ihm Eigenschaften bei, welche auch die Israeliten in ihm erkannten. Er sieht auch in ihm den König und Herrn, in den Menschen aber die Knechte (Mt 18, 23 ff; 20, 1 ff; Lk 12, 47 f; 17, 10 u. s. w.). Aber er geht weiter und ordnet diese Gedanken der Vaterwürde unter. Auch das A T kennt Gott als den Vater der Menschen (Ex 4, 22; Dt 32, 5; Js 63, 16; Jer 3, 4; Os 11, 1 u. s. w.); jedoch liegt hier der Grund vorwiegend in der Zugehörigkeit zum auserwählten Volke, welchem Gott vor allen Völkern zugetan ist und das er mit der Liebe des Erstgeborenen behandelt. Erst in späterer Zeit tritt das Verhältnis des Einzelnen zu seinem Gott als ein Kindesverhältnis deutlicher hervor, so Weish 2, 16, besonders schön Sir 23, 1. 4, so daß man hier tatsächlich von einer Art „prologue de l'évangile“ sprechen kann<sup>2)</sup>. Auch im rabbinischen Judentum ist das Verständnis für das innige Verhältnis zwischen Gott und seinem Geschöpfe zu finden<sup>3)</sup>, und man kann nicht sagen, daß Jesus den Vater-Gott erst offenbart habe. Allein er hat die väterliche Gesinnung Gottes gegen den Menschen in den Vordergrund gestellt und sie vertieft. Nicht daß der himmlische Vater in schwächerer Liebe auch die Übertretungen seiner Gebote ungesühnt läßt; die ethische Heiligkeit und Majestät Gottes ist dagegen ein wirksames Gegengewicht. Aber der gütige, mit den Schwächen der Kinder Mitleid zeigende und ihre reumütige Gesinnung gern annehmende Vater wird von Jesus verkündigt. Das ganze N T liebt darum den von Jesus oft gebrauchten Vaternamen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß man ihn in sämtlichen neutestamentlichen Schriften finden kann (mit alleiniger Ausnahme des kleinen 3 Jo, wo aber die Menschen Brüder genannt werden). Mit Vorliebe braucht ihn Johannes, in dessen Evangelium man ihn 114 bezw. 122 mal — an 8 Stellen schwankt die Lesart — zählen kann.

<sup>1)</sup> Holtzmann, Neutest. Theologie I 230.

<sup>2)</sup> Batiffol, L'enseignement de Jésus<sup>2</sup> 96. Ob hier nur an das Verhältnis Gottes als des Schöpfers zu den Einzelnen gedacht ist (Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 160), möchte ich bezweifeln.

<sup>3)</sup> Dalman, Die Worte Jesu I 152 ff. Auch der Stoizismus kennt solche Gedanken; vgl. Leopoldt in Zeitschr. f. Kirchengeschichte XXVII (1906) 136.



Es ist gar keine Frage: wenn Gott der liebende Vater aller Menschen ist, so fällt damit jeder Vorzug Israels von selbst hin, und es kann dem auserwählten Volke nur mehr eine Bedeutung als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck, zukommen <sup>1)</sup>.

Immer wieder verbindet der Heiland seine Mahnung mit einem Hinweise auf den Vater im Himmel. Seine Jünger sollen vollkommen sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist (Mt 5, 48); der Geist des Vaters wird ihnen vor den Richtersthühlen das rechte Wort eingeben (Mt 10, 20). Wir finden das zarte Verhältnis zwischen der Seele und dem gütigen Vater ausgedrückt, welcher allein die guten Werke sehen soll (Mt 6, 4. 6. 8. 18); die kleine Herde soll sich nicht fürchten, der Vater hat ihnen das Reich gegeben (Lk 12, 32). Der Vater ist nicht grausam; in den Brutalitäten der Natur und des Menschenlebens hat man nicht notwendig Gottes strafende Hand zu erblicken (Lk 13, 1 ff. 4f; Jo 9, 2f). Der Vater liebt vielmehr alle seine Kinder mit zärtlicher Liebe; auch nicht eins von den Kleinen soll ihm verloren gehen (Mt 18, 14). Wenn ein menschlicher Vater gegen seine Kinder gut ist, um wieviel mehr der himmlische Vater (Mt 7, 11; Lk 11, 13). Der Vater, welcher die beiden Söhne zur Arbeit anhält (Mt 21, 28 ff), versinnbildet Gott selbst; er ist es ebenso, welcher den verlorenen Sohn liebevoll in seine Arme schließt (Lk 15, 11 ff). Er kennt auch die Bedürfnisse seiner Kinder (Mt 6, 32; Lk 12, 30), es fällt kein Sperling ohne den Vater zur Erde (Mt 10, 29). Um die Vatergüte zu veranschaulichen, weist Jesus auf liebliche Bilder des täglichen Lebens hin <sup>2)</sup>: die Vögel des Himmels säen nicht, aber der himmlische Vater nährt sie doch (Mt 6, 26); und die Lilien des Feldes strahlen in einer Pracht, wie sie Salomon nicht geschaut (6, 28 f). Das ist der himmlische Vater, dessen Liebe durch keine nationalen Grenzen beeinträchtigt wird. Harnack <sup>3)</sup> beschließt seine Ausführungen über Jesus und die Weltmission mit den Worten: „Jesus erschütterte das Judentum und stellte den Kern der Religion Israels ans Licht; damit, d. h. seine Verkündigung Gottes als des Vaters <sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> Vgl. Meinhold, Jesus und das AT 66.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Otto Frommel, Die Poesie des Evangeliums Jesu, Berlin 1906, 71 ff; 75. <sup>3)</sup> Die Mission 30.

<sup>4)</sup> A. a. O. I<sup>2</sup> 37 werden hier in Sperrdruck noch die Worte eingeschoben: „und durch seinen Tod“. Offenbar hat Wellhausen zu diesem Einschub Veranlassung gegeben, da er die Bedeutung des Todes Jesu als bahnbrechend für die Loslösung vom Judentum betont; Einleitung 114 f.



gründete er die Weltreligion, die zugleich die Religion des Sohnes wurde.“

Ist aber Gott der Vater, dann sind die Menschen Brüder untereinander. Alle sind einander gleich, alle Brüder: einer nur ist euer Vater, der im Himmel ist<sup>1)</sup>. Darum soll innige Liebe alle Menschen untereinander verbinden, und dieses Liebesgebot ist so groß, daß es mit dem Gebote der Gottesliebe auf einer Stufe steht und mit ihm zusammen den Inhalt des ganzen Gesetzes ausmacht. Diese Auffassung ging über die alttestamentliche Anschauung hinaus — Dt 6, 4. 5 und Lv 19, 18 standen im Gesetze weder nebeneinander, noch wurden sie als gleichwertig anerkannt —, und noch mehr über die des zeitgenössischen Judentums. Die Verbindung der beiden Gesetzesstellen rührt von Jesus selbst her<sup>2)</sup> und hat in der Folgezeit Wunder gewirkt: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*<sup>3)</sup>.

Die Gottesliebe offenbart sich in der Liebe zum Nächsten. Aus dieser brüderlichen Liebe folgt das Verlangen, einander zu verzeihen; dann wird auch der himmlische Vater Vergebung üben (Mt 6, 14. 15; Mk 11, 25. 26). Man soll barmherzig sein, wie der Vater barmherzig ist (Lk 6, 36). Das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht, welches Jesus auf Petri Frage nach dem „Wie oft“ des Verzeihens erzählt (Mt 18, 23 ff.), schließt v. 35 mit der Versicherung, daß auch der Vater nur dem vergibt, welcher seinem Bruder verzeiht<sup>4)</sup>. Das Vaterunser, dieses heiligste und bleibendste Symbol, das in der ganzen Geschichte der Religionen je geschaffen wurde<sup>5)</sup>, das gleich mit dem ersten Worte die Gemeinsamkeit des Vaters aller Menschen im Himmel ausdrückt, und Gemeingut der Menschheit geworden ist<sup>6)</sup>, enthält

<sup>1)</sup> Mt 23, 8. 9. Vgl. 5, 22 ff; 7, 3 ff; 18, 15. 21 f. 35; Jo 13, 14 ff. 34 f; 15, 10. 12. 14. 17.

<sup>2)</sup> Mt 22, 36 ff; Mk 12, 29 ff. Gegen J. Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes<sup>2</sup> 137), welcher Jesu Gedanken herabdrücken will, vgl. Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 381 A 1. Lk 10, 27 legt allerdings die Verbindung der beiden Schriftstellen dem Schriftgelehrten in den Mund, er findet aber seine Ergänzung bei Mt und Mk. Seine Darstellung ist jedoch nicht so unrichtig, wie Wendt meint, weil auch nach Mk der Schriftgelehrte Jesu Worte wiederholt und bestätigt.

<sup>3)</sup> Röm 13, 10; vgl. Gal 5, 14; 1 Kor 13.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 72; 73.

<sup>5)</sup> Bousset, Jesus 55.

<sup>6)</sup> Roß, The universality of Jesus 133: „Is it not the unanimous voice of mankind that sighs through these petitions?“

eine Bitte um Vergebung (Mt 6, 12; Lk 11, 4). Ja diese Liebe soll keine Grenzen kennen (Mt 5, 41f; Lk 6, 29. 30), sie soll sich heroisch zeigen. Ungerechtes Splitterrichten und Urteilen muß verbannt werden (Lk 6, 41f), und, was die Krone der Nächstenliebe bildet, wofür Jesus am Kreuze ein Beispiel gegeben (Lk 23, 34): Liebet eure Feinde <sup>1)</sup> und betet für eure Verfolger, damit ihr Kinder eures himmlischen Vaters werdet (Mt 5, 44; Lk 6, 27). Die auf der reinsten Nächstenliebe beruhende sittliche Qualität der Gotteskindschaft kommt hier so schön zum Ausdruck. Sie sollen durch ihr liebevolles Verhalten Kinder Gottes werden (*γέννησθε*), diese Art der Kindschaft zu erwerben liegt also in der Macht des Kindes selbst. Bei Jo (8, 47) bietet das oft mißverständene Herkommen aus Gott, und im Gegensatz dazu die Kindschaft des Teufels eine tiefe Erläuterung dieses Gedankens.

Jesus verlangt also von seinen Jüngern, daß ihre Liebe keinen Menschen ausschließe. Jeder ist der „Nächste“ und verlangt unsere tätige Liebe. Wohl geht Jesus vom alttestamentlichen Begriffe des Nächsten aus (Lv 19, 18; Mt 5, 43; 19, 19; 22, 39), aber er bleibt dabei nicht stehen <sup>2)</sup>. Schon dadurch, daß bei der Betonung der beiden größten Gebote neben die Gottesliebe die des Menschen unter den Begriff des Nächsten gestellt wird, ist gezeigt, daß Nächstenliebe mit Menschenliebe identisch ist. Ausdrücklich wird dann der weite Umfang durch das Gleichnis vom Samaritan (Lk 10, 30ff) angezeigt. Darum genügt es auch nicht, in Jesu Liebesgebot nur den Grad der Liebe als neu anzunehmen, nicht aber die universalistische Erweiterung <sup>3)</sup>. Doch damit sind wir über die Grenze des „intensiven“ Universalismus hinausgeschritten.

Ein solches Verhältnis von Mensch zu Mensch und von Mensch zu Gott läßt sich aber in den Rahmen des Partikularismus nicht hineinzwängen, es ist universal. Und dieser Universalismus muß doch demjenigen, welcher ihn so machtvoll gelehrt hat, zum Bewußtsein gekommen sein. Er ist mit der Lehre selbst gegeben, es ist zu wenig gesagt, daß er „nur eine richtige Konsequenz seiner Anschauung“ ist, welche vielleicht erst allmählich

<sup>1)</sup> Daß Jesus hier speziell die Römer meint, was Batiffol (*L'enseignement de Jésus* <sup>2</sup> 154) für möglich hält, ist kaum anzunehmen. Eingeschlossen sind sie gewiß.

<sup>2)</sup> Hilgenfeld, *Zeitschr. f. wiss. Theol.* XXXVII (1894) 516.

<sup>3)</sup> Wendt, *Lehre Jesu* <sup>2</sup> 386.

gezogen wurde<sup>1)</sup>. Es ist zuzugeben, daß abgesehen vom Gleichnis vom Samaritan — dessen Bedeutung uns darum im nächsten Paragraphen beschäftigen muß<sup>2)</sup> — Jesus die ausdrückliche Erweiterung des Begriffes von Gott dem Vater und dessen Korrelates von den Menschen als Brüdern untereinander nicht ausgesprochen hat. „Aber wir können doch mit Bestimmtheit sagen, daß es seiner Anschauung ebensowenig entsprechen würde, diesen Begriff auf seine Jünger einzuschränken, wie ihn im Sinne der Juden . . . nur auf die israelitischen Volks- und Religionsangehörigen zu beziehen. Sondern im Sinne Jesu sind Brüder alle diejenigen, deren Vater Gott ist“<sup>3)</sup>.

Gott ist aber auch Jesu Vater. Allein die Sohnschaft Jesu steht nicht auf derselben Stufe wie die der Menschen. So oft er auch vom Vater seiner Zuhörer spricht und so oft er seinen Vater nennt, er sagt niemals: unser gemeinsamer Vater<sup>4)</sup>. Das einzige Mal, da dies scheinbar der Fall ist, sagt er: so sollt ihr beten, *πάτερ ἡμῶν* (Mt 6, 9; Lk 11, 2 steht nur *πάτερ*). Gewiß hätte Jesus vom gemeinsamen Vater sprechen können, allein dies wäre mißverständlich gewesen. Gott ist in einem weit höheren Sinne sein Vater als der Vater der ganzen Menschheit. Und dies ist, was auch immer dagegen eingewendet wird, die Anschauung der Apostel, der Evangelisten (auch der Synoptiker) und des hl. Paulus gewesen. Wie aber in der Vaterschaft Gottes den Menschen gegenüber, in seiner liebenden Fürsorge für alle ohne Ausnahme,

<sup>1)</sup> Seufert (Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates 29) nennt diese Auffassung eine „Unterschätzung der geistigen Bedeutung Jesu“.

<sup>2)</sup> Vgl. unten S. 92 ff.

<sup>3)</sup> So muß auch Wendt (a. a. O. 391) gestehen. Vgl. Tolstoi, Kurze Darlegung des Evangeliums 60.

<sup>4)</sup> Weinelt (Jesus im 19. Jhd. 2 286) sagt, „es scheint mir ganz deutlich zu sein“, daß dies eine künstliche Änderung der Evangelisten sei, erwachsen aus der Ehrfurcht vor dem Herrn. Als Grund gibt er an, daß diese Gewohnheit sich nicht durch 30—40 Jahre mündlicher Überlieferung erhalten haben könne, zumal die aramäische Sprache so feine Unterschiede nicht immer mache. Diese Argumentation ist aber außerordentlich schwach und hat die Auffassung zur Voraussetzung, daß Jesus im höheren Sinne Gott seinen Vater nicht nennen konnte. Wenn etwas, so mußte sich bei den Jüngern die Gewohnheit Jesu, nie vom gemeinsamen Vater zu sprechen, fest einprägen, da er doch so oft vom Vater sprach, und zwar wiederholt in so auffallender Gegenüberstellung wie Lk 24, 49 (*τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς*); Mt 25, 34; 26, 29. Dies hätte auch eine noch längere mündliche Überlieferung nicht verwischt.

ein universaler Gedanke liegt, so auch andererseits in der einzigartigen Vaterschaft Jesus gegenüber. Ist in Jesus eine göttliche Natur, so ist von vornherein seine Bestimmung universal, wie die Gottheit universal ist. Der Gottessohn im transzendenten Sinne ist ein universales Wesen und kann seine Bedeutung nicht auf ein einzelnes Volk eingeschränkt sein lassen.

### § 5. Jesu ausdrücklicher Universalismus.

Jesus hat nicht nur die Grundlagen gegeben, aus denen sich die Konsequenzen später leicht ziehen ließen, er hat selbst ausdrücklich ausgesprochen, daß einst die Grenzen Israels durchbrochen werden müßten. Schon nach der herrschenden jüdischen Auffassung waren Nicht-Israeliten vom Reiche des Messias keineswegs ausgeschlossen, wenn auch die Art und Weise der Teilnahme den universalen Gedanken nicht rein hervortreten ließ. Jesus kannte auf der einen Seite den Unglauben seines Volkes und besonders der Führer desselben, auf der andern Seite sah er so manchen glaubensfreudigen Heiden. Ihm war die Geschichte des israelitischen Volkes sehr wohl bekannt, das A T lieferte ihm genug Beispiele für den Unglauben und Ungehorsam gegenüber den gottgesandten Propheten. Damit wird in Zusammenhang und in Gegensatz gebracht das gottwohlgefällige Verhalten der Heiden. Und dies gilt sowohl für die Vergangenheit als für die Gegenwart und für die Ausblicke in die Zukunft. Mag man darum einen Hinweis auf das A T ins Auge fassen, oder mag man Jesus bei seiner Begegnung mit Heiden beobachten, überall verbindet sich mit seinen Worten irgend ein Ausblick auf die universale Zukunft, während die Privilegien Israels zurücktreten. Damit wird dem besonders von B. Weiß betonten Gedanken die Spitze abgebrochen, daß nach Jesu Auffassung die Heiden einst von selbst kommen würden, um sich im Glanze des erneuten Israel zu sonnen. Gewiß war der Unglaube Israels die Veranlassung, daß Jesus den Bruch vollzog. Insofern kann man sagen, daß er den Plan Jesu änderte. Jesus mußte aber — rein menschlich gesprochen — diese Notwendigkeit von vornherein zum Bewußtsein kommen. Aber auch im Falle der gläubigen Annahme wäre die Tatsache der Allgemeinheit des Gottesreiches bestehen geblieben.

Wie das A T voll ist von universalen Gedanken, so andererseits von Beweisen für die Aufsässigkeit Israels. Jesus hat ausdrücklich auf das Verhalten der Israeliten der Vorzeit gegen die Gottesgesandten hingewiesen. In der gleich noch zu nennenden Parabel von den bösen Weingärtnern bedeuten die erstgesandten Knechte, welche von den Pächtern mißhandelt und getötet werden, ganz ohne Frage die Propheten des A B (Mt 21, 34f). Einer der furchtbaren Weherufe über die Pharisäer erinnert an die Blutschuld, welche die Väter durch die Ermordung der Propheten auf sich geladen haben (Mt 23, 30; vgl. 5, 12; Lk 11, 47); das auf Erden vergossene Blut der Gerechten soll über sie kommen (Mt 23, 35). Solche Gedanken mußten sich in Jesu Geist um so mehr einstellen, als er auf Schritt und Tritt Unglauben und Mißtrauen begegnete. Man wirft ihm schon frühzeitig Gotteslästerung vor (Mt 9, 3); Beelzebul sei die in ihm wirksame Kraft (Mt 12, 24). Selbst die Verwandten mißtrauten ihm (Mk 3, 21). Der Unglaube ist auch die Veranlassung der hartklingenden Worte über den Zweck der Parabelrede (Mt 13, 13 ff; Mk 4, 11 f; Lk 8, 10). Nicht daß Jesu Absicht die Verstockung seiner Zuhörer war. Aber die neue Lehrweise in allegorischer Form über die Geheimnisse des Himmelreiches trennte die Gutgesinnten von denen, welche das Verständnis nicht wollten<sup>1)</sup>. Schon die Tatsache, daß nur ein Teil des vom Säemann ausgestreuten Samens auf guten Boden fiel, während manches aus verschiedenen Gründen nicht gedeihen konnte, zeigt, wieviel schlechten Boden Jesus bei seiner Predigt gefunden haben muß (vgl. Lk 13, 23 f). Auch haben die (von der Kritik beanstandeten) Verbote, über erfolgte Heilungen zu reden (Mk 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26; Mt 9, 30) und die Messianität offen zu verkündigen (Mk 1, 34; 3, 12; — 8, 30), ganz gewiß einen ihrer Gründe in dem Unglauben des Volkes. So erklärt sich dann der Weheruf über Corozain, Bethsaida und Kapharnaum (Mt 11, 21 ff; Lk 10, 13 f), denen es im Gerichte schlechter ergehen soll als den heidnischen Städten Tyrus und Sidon, ja selbst als dem lasterhaften Sodom; so der Vergleich mit dem von den Dämonen heftig bestürmten Menschen (Mt 12, 43 ff), die Strafandrohung wegen der Mißhandlung der Gottesgesandten (Mt 23, 31 ff;

<sup>1)</sup> Vgl. Durand in *Études CVII* (Paris 1906) 756—771 (Pourquoi Jésus-Christ a parlé en paraboles?): Gerechtigkeit, Klugheit und Barmherzigkeit veranlaßten Jesus zur parabolischen Redeweise „avec son caractère d'obscurité“.



Lk 11, 49 ff), der drohende Hinweis auf das Schicksal der ermordeten Galiläer und der vom Turm von Siloah Erschlagenen (Lk 13, 1—5).

Es ist richtig, daß Jesus sein Volk liebte und daß er ihm die Wohltaten des Gottesreiches an erster Stelle zuteil werden lassen wollte. Darum galten ihm auch die Heiden in ihrem Sündenelend und ihrer Gottverlassenheit als minderwertig. Er spricht im Anschluß an den Propheten vom Galiläa der Heiden (Mt 4, 15). Er spricht von der geringen natürlichen Nächstenliebe, welche auch Heiden üben (Mt 5, 47), deutet ausdrücklich auf die Minderwertigkeit der heidnischen Gottesverehrung hin (Mt 6, 7; vgl. 6, 32; Lk 12, 30), überhaupt auf die mindere Bedeutung der Heiden gegenüber dem auserwählten Volke (Mt 15, 26; 18, 17) <sup>1)</sup>. Allein dies Verhältnis zwischen Heidentum und auserwähltem Volke soll nunmehr ein Ende haben; im neuen Reiche hört die Bevorzugung eines Menschen aus nationalen Gründen auf. Das zeigt zunächst der Hinweis auf einzelne Heiden aus der alttestamentlichen Geschichte, deren Verhalten den Juden gegenübergestellt wird.

Eine besondere Bedeutung kommt hier der Schilderung des Unglaubens in Nazareth zu (Mt 13, 54—58; Mk 6, 1—6; Lk 4, 16—30). Auch Harnack <sup>2)</sup> erkennt die Bedeutung dieser Erzählung an. Mt und Mk berichten nur kurz, Lk ergänzt die beiden Berichte. Es ist die Stelle, an der Jesus das Prophetenwort (Js 61, 1) in seiner Person in Erfüllung gehen sieht; die Nazarethaner verweigern aber den Glauben. Jesus braucht das Wort: kein Prophet ist in seinem Lande geehrt <sup>3)</sup>, und gerade der Zusammenhang bei Lk läßt hier leicht an das Verhalten des ganzen Judentums gegen Jesu Lehre denken. Und nun bringt Jesus die beiden Hinweise auf die Sendung des Elias zur heidnischen Witwe in Sarepta (1 Kg 17, 9 ff) und die Heilung des syrischen Feldhauptmannes Naeman vom Aussatze durch Elisäus (2 Kg 5, 8 ff). In diesem Zusammenhange können die Beispiele nur bedeuten, daß Gott bereits im A B seine Hülfe auch denen, welche nicht zum „Volke“ gehörten, zuteil werden ließ, daß er also in seiner Gnadenwahl frei ist. Es ist damit unmittelbar der weitere Gedanke gegeben, daß solche Beispiele sich von nun an häufen würden, daß die Gnadenwahl Gottes sich durch keine Grenzen

<sup>1)</sup> Übrigens hat auch Paulus eine ähnliche Stellung zu den unbekehrten Heiden eingenommen. Vgl. Röm 1, 18 ff; Gal 2, 15; Eph 2, 12.

<sup>2)</sup> Die Mission 29 A 1.

<sup>3)</sup> Vgl. Jo 4, 44.



irgend eines Volkes beengen lasse<sup>1)</sup>. Aus diesem Gedanken folgt der Eintritt der Heiden ins Gottesreich ganz von selbst<sup>2)</sup>. Daß die Juden ihn auch so verstanden haben, zeigt die Wut, welche Jesu Worte hervorriefen<sup>3)</sup>. Harnack<sup>4)</sup> findet nun für seine These hierin keine Schwierigkeit, da der Universalismus Jesu nicht über den prophetischen hinausgehoben werde. Das ist ja insofern ganz richtig, als tatsächlich der Eintritt der Heiden erst in der Zukunft angezeigt werden soll. Holtzmann<sup>5)</sup> meint, Jesus könne unmöglich unmittelbar vor den Worten Mt 10, 5. 6 so gesprochen haben, wie Lk erzählt. Allein die beiderseitigen Gedankenreihen haben miteinander gar nichts zu tun<sup>6)</sup>: hier handelt es sich um die Heiden der Zukunft, dort um die provisorische Sendung der Apostel. Die angebliche Umbildung des Gedankens bei Lk 4, 28 im Verhältnis zu Mk 6, 6 und Mt 13, 58 ist kein Beweis für die Änderung auch des ersten Gedankens. Überhaupt handelt es sich hier nicht um eine Umbildung, sondern um eine ausführlichere Darstellung des bei Mt und Mk nur kurz geschilderten Vorganges. Merx hält die Kombination des phönizischen Weibes mit dem Syrer für so geistvoll und spitz, daß sie als Originalgedanke Jesu angesehen werden müsse<sup>7)</sup>.

Noch eine zweite Begebenheit mit ähnlichem Grundgedanken wird Mt 12, 38ff und Lk 11, 29ff erzählt. Auch hier ist die Abweisung der Juden und der Hinweis auf die Heiden sehr eindrucksvoll und den Kontrast schärfend. Die Anreden lauten streng: böse und ehebrecherisch. Israel hat das innige Verhältnis zu seinem Gotte treulos gebrochen. Und diesem treulosen Volke, welches durch seine Führer ein größeres Zeichen als Jesus schon wiederholt gegeben, verlangt, wird es verweigert, und nur noch wird auf das Jonaszeichen hingewiesen. Man kann dieses Zeichen

<sup>1)</sup> Cyrill von Alexandrien bemerkt dazu: *διὰ τούτων τὴν ἐξ ἐθνῶν συναϊων ἐκκλησίαν τὴν μέλλουσαν αὐτὸν ὑποδέχεσθαι, καὶ τῆς λέπρας ἐλευθεροῦσθαι διὰ τὴν ἀναισθησίαν τοῦ Ἰσραήλ* (Migne, S. gr. LXXII 544).

<sup>2)</sup> B. Weiß (Die Ev. d. Mk u. Lk<sup>3</sup>, Göttingen 1901, 344) leugnet seltensamerweise diesen Schluß, obwohl er zugibt, daß die Freiheit der göttlichen Gnadenwahl hier ausgedrückt ist.

<sup>3)</sup> Lk 4, 28f; vgl. Plummer, *The gospel according to S. Luke*, Edinburgh 1896, 128f. <sup>4)</sup> Die Mission 29 A 1.

<sup>5)</sup> Handkommentar I<sup>3</sup>, 1 (Tübingen 1901) 332. <sup>6)</sup> Vgl. unten S. 113ff.

<sup>7)</sup> Die vier kanon. Evangelien II, 2, 216: „Er hatte sich von den Schafen Israels gelöst, die Heiden galten ihm gleichwertig.“ Vgl. Haussleiter, *Der Missionsgedanke im Ev. des Lk*, Barmen 1904 (Salz und Licht 9) 16f.

selbst deuten wie man will, entweder vom Tode und der Auferstehung, wie Mt 12, 40 nahelegt, oder von der Predigt Jesu, was aus v. 41 und Lk 11, 30 zu folgen scheint. Unter den katholischen Exegeten hat besonders Maldonat<sup>1)</sup> die letztere Auffassung vertreten. Allein der Begriff des *σημείον* und die futurische Redeweise scheinen dagegen zu sprechen. Mt v. 40 ließe sich allerdings dadurch abschwächen, daß man mit Durand<sup>2)</sup> die Vereinigung von zwei Herrensprüchen durch Mt, „à cause de l'analogie du sujet“ annähme. Man wird auf alle Fälle mehr die Person als die Predigt des Propheten betonen müssen<sup>3)</sup>. Immer aber bedeutet die ganze Stelle eine scharfe Abweisung an das auserwählte Volk. Als Gegenstück erscheinen unmittelbar daneben Heiden, welche mit diesem Geschlecht zusammen (*μετά*, Mt v. 41; Lk v. 32) vor dem Richtersthule Gottes stehen und gegen dasselbe Zeugnis ablegen werden, sodaß das Urteil zu Ungunsten des Volkes ausfällt. Das heidnische Volk der Niniviten wird also den Vorrang vor dem „Volke“ einnehmen. Denn es hat auf die Predigt eines Propheten gehört, während das Volk gegen die Lehren desjenigen, welcher mehr ist als ein Prophet, verstockt bleibt.

Als zweites Beispiel führt Jesus die Königin von Saba an, deren freiwilliges Herankommen aus weitester Ferne hervorgehoben wird. Sie wollte die Weisheit Salomos kennen lernen, welche doch im Vergleich zur Lehrweisheit Jesu nur gering ist. Lk tauscht die beiden Beispiele um, zunächst wohl, um der Chronologie gerecht zu werden, dann aber auch um einen Klimax herzustellen<sup>4)</sup>: der Gegensatz

<sup>1)</sup> Commentarii I<sup>2</sup> (Mogunt. 1853) 179. Vgl. auch Batiffol, L'enseignement de Jésus<sup>2</sup> 210. <sup>2)</sup> Études CVII (1906) 764 A 1.

<sup>3)</sup> Holtzmann (Handkommentar I<sup>3</sup>, 1, 245) nennt Mt 12, 40 sogar eine fast abenteuerliche Erklärung; auch Wendt (Lehre Jesu<sup>2</sup> 432 A 1; 471) hält unter Berufung auf Hollmann (Die Bedeutung des Todes Jesu, Tübingen und Leipzig 1901, 23—27) diese Erklärung für sekundär. Wellhausen (Einleitung 76) stimmt umgekehrt derselben zu, hält aber das Zeichen selbst für einen Einschub, weil Mk nichts davon wisse. Dagegen hält Holtzmann (Protest. Monatshefte X [1906] 220) seinen Ausdruck aufrecht. Syrsin hat Mt v. 40 statt *γὰρ* ein „und“. Die Lesart ist ganz singulär; Merx (Die vier kanon. Ev. II, 1 209f) meint aber, daß dies „und“ über die Vermutung eines ungeschickten Zusatzes an unserer Stelle einen gewichtigen Einfluß ausüben dürfte. Jedenfalls bestärkt es die Vermutung von Durand.

<sup>4)</sup> Hollmann (a. a. O. 25) meint umgekehrt, daß die Königin des Südens „den Vorrang vor den Niniviten“ erhalte, weil sie persönlich zu Salomo kam (vgl. die betonte Stellung des *ἡλιθίων* in v. 31), während Jonas zu den Niniviten hingesandt wurde. Allein das kräftigste Beispiel pflegt man

zum Glauben der heidnischen Niniviten ist die schärfste Verurteilung des Volkes. Beide Beispiele zeugen aber von der Empfänglichkeit der Heiden, welche im Gegensatz zum Judentum auch für die Zukunft sich bewähren wird. Daß in der Tatsache der Predigt des Jonas eine Andeutung auf die einstige Sendungspredigt der Apostel bereits enthalten sei <sup>1)</sup>, läßt sich nicht behaupten. Auch darf man nicht, wie Zahn <sup>2)</sup> richtig bemerkt, das Jonaszeichen in die Apostelpredigt setzen, obwohl dies in einer Art besser passen würde, als an die Predigt Jesu selbst zu denken.

Bereits der Täufer hat die enge Auffassung vom Vorrechte des Judentums scharf abgewiesen (Mt 3, 7 ff; Mk 1, 4 ff; Lk 3, 3 ff). Mk erzählt nur kurz, er betont die innere Sittlichkeit, welche nützt im Gegensatze zur veräußerlichten der Pharisäer: Buße verlangt Gott, und der Messias wird die Bußtaufe vergeistigen. Es geht doch nicht an, bei Mk die Geistestaufe im Gegensatze zur Wassertaufe des Johannes als sekundären Bestandteil zu verwerfen, um bei Mt und Lk in der Erwähnung des Feuers das ursprüngliche zu sehen <sup>3)</sup>. Das auch bei den beiden zuletzt genannten Seitenreferenten sich findende *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* entspricht ganz der Grundanschauung des Täufers. Er hat nicht nur den eschatologischen Messias im Feuer des Gerichtes kommend verkündet, sondern auch jenen, welcher die äußerliche Waschung der Bußtaufe mit einem geistigen Inhalte durchsetzen sollte. Mt und Lk lassen aber den Täufer nicht allein die innere Bußgesinnung betonen, sondern sie fügen (Mt v. 9; Lk v. 8) ein weiteres Wort gegen die herrschende Erwartung an, auf Grund der Kindschaft Abrahams allein gerettet zu werden. Abraham, den Freund Gottes (Jak 2, 23), zum Vater zu haben, galt als größter Stolz und stärkste Beruhigung für den Israeliten (vgl. Lk 13, 16; 19, 9); auch bei Jo (8, 33 ff; 8, 53) sprechen die Juden gern vom Vater Abraham. Um so niederschmetternder mußte ihnen das Wort des Täufers erscheinen: Gott könne aus den am Jordan herumliegenden Steinen Abrahamskinder erwecken, wenn die gegenwärtigen Kinder in der Unbußfertigkeit verharren. Das Wort zeigt deutlich, wie Johannes die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel als geringwertig für die messianische Zeit an-

doch an den Schluß zu stellen, und die Handlungsweise der Einwohner einer volkreichen Stadt ist den Israeliten gegenüber wirkungsvoller als die Bemühungen einer einzelnen Person.

<sup>1)</sup> Warneck, Evangel. Missionslehre I <sup>2</sup> 158.

<sup>2)</sup> Das Mt Ev <sup>2</sup> 468 f.

<sup>3)</sup> Bousset, Theolog. Rundschau IX (1906) 7. Das gerade Gegenteil bei Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 88 A; 247.

schlug<sup>1)</sup>. Man kann nicht gerade sagen, daß er damit an die Berufung der Heiden als echter Abrahamskinder im tiefen Sinne der paulinischen Dogmatik (Röm 4, 1 ff; Gal 3, 6 ff) gedacht habe<sup>2)</sup>. Allein der Blick über die Grenzen Israels hinaus ist unmittelbar in den Worten enthalten, wenn auch die „Tenne“ des Messias (Mt 3, 12; Lk 3, 17) für Johannes zunächst wohl den Boden des israelitischen Volkes bedeutete. Von einem Gegensatze zwischen äußerlich Frommen und solchen, welche dem Anscheine nach kaum zu den Abrahamskindern gezählt werden könnten, nämlich Zöllnern und Sündern in Israel, ist natürlich keine Rede. Vielmehr beruht der Gegensatz auf der Abstammung durch Geburt und durch die Wirkung der göttlichen Allmacht. Der Hinweis auf das Können Gottes wäre eine „leere Rede“ gewesen, wenn der Täufer nicht daran gedacht hätte, daß es wirklich so kommen werde<sup>3)</sup>. Harnack<sup>4)</sup> hält das Wort im Hinblick auf seinen prophetischen Charakter wieder für ganz unbedenklich. Aber es beweist eben den universalen Blick des Täufers auf das Gottesreich der Zukunft. Mag er auch das volle Verständnis für die Bedeutung des größeren nach ihm Kommenden nicht besessen haben; der geisteserleuchtete Mann stand doch als größter der Propheten hoch über den sinnlichen Auffassungen der Zeit. Und selbst diese ließen die Heiden nicht völlig vom Reiche des Messias fern bleiben.

Auf derselben Linie wie unser Vers liegt auch Jo 1, 29, nur daß hier die Bedeutung des Messias schärfer gezeichnet ist: er nimmt die Sünde des κόσμος fort. Man kann gerade die Beziehung von Jo 1, 29 zu Mt 3, 9 dem hinzufügen, was Belser über die Ergänzung des synoptischen Berichtes durch den johanneischen angeführt hat<sup>5)</sup>. Lk (v. 6) macht den universalen Zug der Täufergeschichte noch kenntlicher, indem er das auch von Mt und Mk zitierte Wort Js 40, 3 bis zu der universalen Stelle fortführt: alles Fleisch wird das Heil sehen. Dabei braucht er das Wort σωτήριον, welches für die universale Bedeutung des Messias charakteristisch ist<sup>6)</sup>. Denn neben unserer Stelle findet es sich allein 2, 30 und Apg 28, 28, beide Male im Sinne des allgemeinen Heiles. Außerdem kommt es nur noch Eph 6, 17 vor und muß auch hier ebenso verstanden werden. —

<sup>1)</sup> Harnack (Wesen des Christentums<sup>5</sup> 26) betont diesen Zug.

<sup>2)</sup> B. Weiß, Das Mt-Ev.<sup>9</sup>, Göttingen 1898, 66.

<sup>3)</sup> Zahn, Das Mt Ev.<sup>2</sup> 135. <sup>4)</sup> Die Mission 27.

<sup>5)</sup> Das Ev. des hl. Johannes, Freiburg 1905, 52 ff.

<sup>6)</sup> Haussleiter, Der Missionsgedanke 15.

Die erste Begegnung Jesu mit einem Heiden, von der das Evangelium erzählt (Mt 8, 5ff; Lk 7, 1ff), ist von Bedeutung für die Heidenfrage. Ein Hauptmann aus dem Heere des Landesfürsten in Kapharnaum, und darum von vornherein als Heide gekennzeichnet<sup>1)</sup>, bittet Jesum um Heilung seines kranken Dieners. Lk geht mehr in die Detailschilderung und berichtet, wie die Juden dem ihnen wohlgesinnten Heiden bei Jesus die Hülfe zu vermitteln suchen. Jesus erklärt sich gern bereit, die Bitte des Hauptmanns zu erfüllen. Es scheint auf den ersten Blick sehr ansprechend, mit Zahn<sup>2)</sup> v. 7 als Frage aufzufassen: „ich soll kommen und ihn heilen?“ Auch ist richtig, daß damit der ganze Auftritt der Geschichte von der Kanaanäerin nähergerückt würde<sup>3)</sup>. Allein es ist doch besser, v. 7 als Aussagesatz zu verstehen. Denn dadurch wird das gläubige und zugleich demütige Verhalten des Hauptmannes in ein helleres Licht gestellt. Er hält sich nicht für würdig, daß Jesus sich die bereits zugesagte Bemühung auferlege; Jesus könne ja auch aus der Ferne wirken. Dazu kommt, daß nach der Schilderung bei Lk der Herr sich tatsächlich schon auf dem Wege zum Hause des Hauptmannes befindet (v. 6). Und in den ersten Worten des letzteren bei Mt (v. 6) ist eine eigentliche Aufforderung, persönlich in sein Haus zu kommen, nicht enthalten. Zurückhaltend schildert er Jesus nur den Tatbestand. Daraus erklärt sich dann das betonte *ἐγώ* in Jesu Antwort. Auch hätten die Juden keinen Anstoß genommen, wenn diesem ihnen wohlgesinnten Heiden geholfen würde, zumal sie nach Lk v. 4f den Herrn ausdrücklich darum bitten. Daß sie bei dieser Bitte voraussetzten, Jesus werde dabei das Haus des Heiden betreten, ist wohl selbstverständlich. Denn an eine Wirkung aus der Ferne haben sie gewiß nicht gedacht. Geradezu töricht ist aber die Erklärung<sup>4)</sup>, Jesus habe die Heilung versprochen, ehe er merkte, wen er vor sich habe, habe sich dann aber gescheut, sein Versprechen zurückzunehmen.

<sup>1)</sup> Die Söldnertruppen der Herodäer bestanden fast ausschließlich aus Heiden. Josephus erzählt, wie beim Leichenbegängnis des Herodes die Truppen aus den verschiedensten Ländern *κατὰ οἰκεία ἔθνη* aufgestellt waren, Antiqu. XVII, 8, 3.

<sup>2)</sup> Das Mt-Ev. <sup>2</sup> 336; Einleitung II <sup>3</sup> (1907) 314; nach dem Vorgang von Fritzsche, Comment. in Mt, Lipsiae 1826, 311; auch Wellhausen, Das Ev. Matthaei 35.

<sup>3)</sup> Holtzmann, Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 226.

<sup>4)</sup> Ed. v. Hartmann, Das Christentum des NT <sup>2</sup> 102f.



Jesus lobt den Heiden und stellt seinem Glauben ein glänzendes Zeugnis im Gegensatz zum schwachen Glauben im eigenen Volke aus. Gerade darin liegt aber ein starker universaler Zug, daß von Jesus nur die demütig-gläubige Gesinnung als Grundlage für seine Hülfe verlangt wird, eine Bedingung also, welche jeder Mensch zu setzen instande ist <sup>1)</sup>. Es ist gewiß zuviel in den Text hineingetragen, wenn man hier einen direkten Missionsspruch Jesu erblicken will. Aber andererseits ist es auch eine Vergewaltigung des Textes, daraus zu entnehmen, Jesus habe an die Möglichkeit heidnischen Glaubens wegen der Versicherung seiner Anerkennung gar nicht gedacht <sup>2)</sup>. Von einem Erstaunen merkt man in v. 10 nichts, wohl aber von einem wehmütigen Hinweis auf das Versagen des eigenen Volkes. Und darum ist die Handlung selbst in gewisser Art eine Weissagung für die Zukunft.

Die feine Untersuchung, welche Merx <sup>3)</sup> über die geringen Varianten in v. 10 anstellt, scheint mir für den wesentlichen Sinn des Verses nicht von grundlegender Bedeutung zu sein. Merx hält nämlich gegen *B* (mit *τοσαύτην*) *τοιαύτην πίστιν*, andererseits *ἐν τῷ Ἰσραήλ* anstatt *παρ' οὐδενὶ ἐν τῷ Ἰσραήλ* für die ursprüngliche Lesart. Darnach wäre die qualitative Art des Glaubens bei Judentum und Heidentum verglichen, während die spätere Lesart die quantitative Stärke bei einzelnen Individuen gegenüberstellt. Dies bedeutete somit eine Abschwächung gegenüber der ursprünglichen Lesart, welche ein prinzipielles Urteil über die Möglichkeit tiefer Frömmigkeit bei den Heiden enthielt und universalistisch gefärbt war. Mir scheint nun das quantitative oder qualitative (so groß — so geartet) Moment für den Gedanken eine kaum erwähnenswerte Nüanzierung zu bedeuten. Die Erwähnung des Volkes an Stelle eines einzelnen aus dem Volke gibt freilich dem Gedanken einen etwas mehr prinzipiellen Charakter. Ob deswegen aber Mt ursprünglich diese Lesart bot, ist nicht gesagt <sup>4)</sup>. Merx betont dies vor allem mit Rücksicht auf die beiden folgenden Verse 11 und 12, welche tatsächlich die einstige Erweiterung des Reiches im universalen Sinne aussprechen.

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 57f.    <sup>2)</sup> Pfeleiderer, Urchristentum I <sup>2</sup> 632.

<sup>3)</sup> Die vier kanon. Ev. II, 1, 137ff.

<sup>4)</sup> Bei Lk (7, 9) steht auch im griech. Text: *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ*, wozu Harnack (Lukas der Arzt, Leipzig 1906 [Beitr. zur Einleitung in das NT I] 68) bemerkt: Das ist „einfacher, wirksamer und besseres Griechisch.“ Aus Lk könnte diese Formulierung später auch in Mt eingedrungen sein.

Harnack <sup>1)</sup> läßt die Verse aus dem Grunde wieder unangefastet, weil sie mit Rücksicht auf ihre prophetische Haltung keine Bedenken erregten. Eine Prophetie liegt allerdings wieder vor. Sie ist aber nicht unklar, oder nur eine leise Ahnung, sondern eine deutliche Vorhersagung über die einstigen Mitglieder des Reiches. Man kann freilich kein Gewicht auf den Zusammenhang unseres Wortes mit der Erzählung vom Glauben des Hauptmannes legen. Denn mit Rücksicht auf das Vorkommen eines ganz ähnlichen Ausspruches bei Lk (13, 28. 29) an anderer Stelle (während es am Schlusse dieser Erzählung bei ihm fehlt), hat man vielfach (Zahn, Wellhausen, B. Weiß u. a.) angenommen, daß Mt ihn an die Erzählung selbständig angehängt habe. Die Möglichkeit ist zuzugeben. Allein es ist auch ebensogut möglich, daß Jesus einen solchen Spruch bei mehreren ähnlichen Gelegenheiten wiederholt hat. Und zwar paßt er dem Zusammenhange nach bei Mt 8, 11 ebensogut wie bei Lk 13, 28. Es wäre dann auch ganz gut möglich, daß Lk ihn bei der Erzählung vom Hauptmann fortließ, um ihn nicht zweimal mitzuteilen. Wenn wir ihn von unserer Erzählung ablösen, so bildet er eben ein selbständiges Argument für sich, da der ganze Bericht über den Hauptmann auch ohne den Schlußsatz schon eine Art Weissagung für die Zukunft enthält. Bei Mt wie bei Lk ist aber die Verwerfung der ungläubigen Juden als Träger der Offenbarung und der Eintritt von Menschen aus allen Gegenden angezeigt. Es ist kein wesentlicher Unterschied in den beiden Berichten <sup>2)</sup>, wenn nach Mt die Juden im großen und ganzen ausgeschlossen sein sollen, während Lk nur von den Unbußfertigen in Israel spreche. Es heißt beide Male, daß die bisherigen Träger der Offenbarung in die Finsternis hinausgeworfen werden, während die Heiden mit den Patriarchen zu Tische liegen. Daß dabei der einzelne gläubige Israelit nicht ausgeschlossen sein soll, versteht sich von selbst. Mt spricht von den „Söhnen des Reiches“, während Lk die direkte Anrede (*ἑμῶς*) wählt, ähnlich wie in den Makarismen <sup>3)</sup>. In der Umkehrung des bisherigen Verhältnisses ist aber der Gedanke abgewiesen, daß der Stamm des Gottesvolkes doch immer Israel bleibe und daß es sich nur um die Angliederung einzelner Heiden

---

<sup>1)</sup> Die Mission 27.

<sup>2)</sup> Vgl. B. Weiß, Die Ev. des Mk und Lk <sup>9</sup> 513.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 59.

in der Zukunft handle<sup>1)</sup>. Es wird nur, entsprechend der Grundanschauung Jesu, der Zusammenhang mit den legitimen Vertretern des A B betont. Von einem blitzartigen Auftreten dieser weltweiten Gedanken<sup>2)</sup> kann keine Rede sein. Rose<sup>3)</sup> schließt sogar aus der hier mit Betonung ausgesagten Erklärung, daß Jesus den Eintritt der Heiden ins Gottesreich nicht als eine neue Idee, sondern einen schon seit langer Zeit gehegten Gedanken zu erkennen gebe.

Nicht weiter hervorheben möchte ich das Verhältnis der Heilung der blutflüssigen Frau zu der des Töchterleins des Jairus (Mt 9, 18 ff; Mk 5, 22 ff; Lk 8, 41 ff). Eusebius<sup>4)</sup> erzählt nämlich, daß diese Frau eine Heidin war und daß sie dem Heiland in Paneas (Cäsarea Philippi) ein Standbild errichtet habe. Es ist jedoch nicht ausgemacht, ob diese Tradition zuverlässig ist, zumal die angebliche Heilandsstatue wohl weiter nichts ist als die Umdeutung eines Askulapstandbildes<sup>5)</sup>. Eine Reihe von Vätern<sup>6)</sup> hat in der Vorwegnahme der Heilung dieser Frau vor der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers eine symbolische Bedeutung dafür gefunden, daß das Heil tatsächlich den Heiden zuerst zuteil werden würde<sup>7)</sup>.

Einen solchen symbolischen Sinn erblickt Zahn<sup>8)</sup> in dem Verhältnis der beiden wunderbaren Brotvermehrungen zu einander (Mt 14, 13 ff [und Parallelen] — 15, 32 ff; Mk 8, 1 ff). An eine Identifizierung der beiden Wunder-taten ist ja auf keinen Fall zu denken, weil dies nur mit der Annahme einer vollständigen Fälschung der Überlieferung vereinbar wäre<sup>9)</sup>. Auch ist es richtig, daß wir uns bei der zweiten Speisung ebenfalls auf dem vorwiegend heidnischen Gebiete im Osten des galiläischen Meeres befinden, wie Mk (7, 31) deutlich sagt und Mt indirekt erkennen läßt. Zahn schließt nun mit Rücksicht auf die Frage Jesu (Mt 16, 9 f), in welcher die Zahl der Menschen, der Brote und der übrig gebliebenen Brocken verglichen wird, daß die Zahlenangaben (5000—4000 Menschen; 12—7 Körbe; 5—7 Brote; 2 Fische — *ὀλίγα*) nicht zufällig gemacht seien. Mt 15, 31 (*ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραὴλ*) soll aber

<sup>1)</sup> Pfleiderer, Urchristentum I<sup>2</sup> 632; Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 586. Bei Lk 13, 25 ff an die Sammlung der zerstreuten Israeliten aus der Diaspora zu denken (Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes 56), verbietet der scharfe Gegensatz. <sup>2)</sup> Bousset, Jesus 45. <sup>3)</sup> Études sur les évangiles<sup>4</sup> 122.

<sup>4)</sup> Hist. eccl. 7, 18; Migne, S. gr. XX 680.

<sup>5)</sup> Harnack, Die Mission 88. <sup>6)</sup> Vgl. Grimm, Leben Jesu III<sup>2</sup> 341 ff.

<sup>7)</sup> Wellhausen (Das Ev. Matthaei 36) möchte in Jairus wegen einiger Ähnlichkeiten sogar einen Doppelgänger zum Hauptmann von Kapharnaum erblicken! Es mag erwähnt sein, daß Lisco (Der Christus der Heiden, Halle 1905, 8) seine Phantasie soweit ausschweifen läßt — vgl. dazu mein Referat in Straßb. Diözesanblatt 1906 N. 2; Hollmann in Theolog. Rundschau IX (1906) 270 —, daß er durch die Auferweckung des Jairustöchterleins die erste Anwesenheit Pauli bei den Feiern der Eleusinen symbolisiert sein läßt!!

<sup>8)</sup> Das Mt-Ev.<sup>2</sup> 525.

<sup>9)</sup> Von kritischer Seite wird freilich vielfach jene Ansicht, welche die zweite „Anekdote“ nicht als eine Dublette der ersten ansieht, überhaupt nicht für diskutierbar gehalten. Vgl. Jülicher, Einleitung<sup>5</sup> u. 6, Tübingen 1906, 326.

beweisen, daß Jesus es bei der zweiten Speisung vorwiegend mit Heiden und nur mit einem kleinen Prozentsatze von Juden zu tun hatte, während bei der ersten Speisung das Verhältnis umgekehrt war. Das dem Erfolge nach größere Wunder, welches hauptsächlich Israeliten zugute kam, stände somit zeitlich vor dem in gleicher Beziehung geringeren Wunder zur Unterstützung von vorwiegend nicht-israelitischen Menschen. Mt wollte dadurch ausdrücken, daß den Juden zwar das *πρῶτον* gewahrt bleiben sollte, daß aber eine Weissagung für die Zukunft mit der Handlungsweise Jesu verbunden gewesen sei.

Diese tief sinnige Erklärung wäre an sich wohl berechtigt und würde eben wegen Mt 16, 9f nicht der Anklage auf Zahlenspielererei verfallen. Allein der Schluß aus Mt 15, 31, daß Jesus es vorwiegend mit Heiden zu tun hatte, ist doch nicht zwingend. Wenn es heißt, daß die Menge den Gott Israels pries, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie vornehmlich aus Heiden zusammengesetzt war <sup>1)</sup>. Der Ausdruck erklärt sich hinlänglich aus der Tatsache, daß wir uns auf heidnischem Gebiete befinden. Wir hätten sonst an unserer Stelle auch die einzig dastehende Tatsache, daß Jesus seine persönliche Wirksamkeit größeren heidnischen Massen zugute kommen ließ. Wenn dies auch keine eigentliche Beeinträchtigung Israels bedeutet hätte, so wäre Jesus doch wohl über seine persönliche Aufgabe hinausgegangen, wie er sie kurz vorher (Mt 15, 24) selbst formuliert hatte <sup>2)</sup>. Zahns schöne Gedanken haben darum im Texte keinen Anhaltspunkt, und so werden wir uns begnügen müssen, aus der Gegenüberstellung der beiden Brotvermehrungen zu lernen, „daß es dem Herrn gleich ist, durch viel oder wenig zu helfen“.

Von Wichtigkeit ist die Stellung Jesu zu den Samaritanern. Sie galten bei den Juden als verhaßter, mit Israel in keiner Beziehung stehender Volksstamm. Auch Jesus erklärt sie für Fremdlinge (Lk 17, 18; vgl. Jo 4, 9), wir finden ihn aber einige Male auf samaritanischem Gebiete (Lk 9, 52; 17, 11; Jo 4, 4). Es entspricht auch ganz der Tendenz des Lk, daß bei ihm gerade die Stellung Jesu zu Samaria geschildert wird; bei Jo knüpft sich außerdem noch das weltweite Gespräch an die Begegnung mit der Samariterin <sup>3)</sup>. Merx <sup>4)</sup> hat ganz recht, daß der historische Jesus über den jüdischen Haß gegen die Samaritaner erhaben gewesen sein muß. Dabei kann bestehen bleiben, daß der Gegensatz des jüdischen Volkes zu ihnen, bezw. die Verweigerung der Aufnahme (Lk 9, 53), Jesus veranlassen konnte, nicht durch Samaria zu ziehen, sondern den Umweg durch Peräa zu machen (Mt 19, 1). Widerspruchsvoll ist die Haltung Jesu auf keinen Fall, sie entspricht vielmehr ganz seiner Stellung zum Heidentum. Selbst

<sup>1)</sup> Fonck (Die Wunder des Herrn im Evangelium I [Innsbruck 1903] 396f) drückt sich hier vorsichtig aus. Gewiß waren unter der Menge Heiden, und zwar vielleicht mehr als sonst (vgl. oben S. 37; 58), auch zu finden.

<sup>2)</sup> Vgl. unten S. 126ff.

<sup>3)</sup> Vgl. unten am Schluß von § 8.

<sup>4)</sup> Die vier kanon. Ev. II, 2, 270.

wirkte er nur ausnahmsweise bei ihnen und stellte auch an seine Jünger einstweilen das gleiche Verlangen (Mt 10, 5f) <sup>1)</sup>; aber für die Zukunft ist die trennende Wand gefallen. Der Tadel, welchen Jesus seinen Jüngern zuteil werden läßt, als sie Feuer über die ungastlichen Städte Samariens vom Himmel herabrufen wollen, zeigt einen über die engen Gegensätze erhabenen Geist (Lk 9, 55). Wenn auch 9, 55<sup>b</sup> und 56<sup>a</sup> spätere Interpolation <sup>2)</sup> sind, so bilden sie doch einen sinngemäßen Zusatz <sup>3)</sup>, welcher den universalen Gedanken Jesu steigern will: des Menschensohnes Aufgabe ist nicht zu verderben, sondern zu retten. Wenn man diesen Zusammenhang beachtet, dann erscheint die Parabel vom barmherzigen Samaritan (10, 30ff), welche nach dem Worte eines Modernen „*allem Chauvinismus ein Ende macht*“ <sup>4)</sup>, in einem noch helleren Lichte. Und zwar bleibt der weltweite Charakter dieser Erzählung bestehen, selbst wenn man mit der Kritik <sup>5)</sup> in v. 36 eine Inkongruenz zur Fragestellung des Gesetzeslehrers und somit eine „unbestreitbare Schwierigkeit“ erblicken wollte. In Wirklichkeit scheint gerade die feine, stillschweigende Verbesserung der Fragestellung durch die Antwort — ähnlich wie Mt 22, 36ff (Mk 12, 28ff) in der Parallele zu dem unserer Erzählung unmittelbar vorangehenden Stück die Frage nach dem größten Gebote durch die Antwort Jesu vertieft wird <sup>6)</sup> — die Liebe zu jedem Menschen ohne Rücksicht auf nationale Grenzen noch schärfer zu betonen. Wenn nun auch der arme Unglückliche im Sinne Jesu gewiß ein Jude war, so ist wohl doch die allgemeine Bezeichnung *ἀνθρώπος* im Gleichnis nicht ganz zufällig <sup>7)</sup>. Eine Beschreibung nach der nationalen, religiösen Seite, nach Stand und Bildungsgrad fehlt gänzlich, weil

<sup>1)</sup> Vgl unten S. 113ff.

<sup>2)</sup> Gegen Knabenbauer, Comment. in ev. sec. Lucam <sup>2</sup>, Paris 1905, 333f; Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu den Ev II (Texte u. Unters. X) 162f; Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu <sup>3</sup> 97f. Die Bezeugung ist allzu schlecht. Und eben weil die Worte „*quam maxime digna sunt salvatore*“, wäre eine nachträgliche Streichung bei so vielen Zeugen kaum denkbar. Man könnte höchstens ein Agraphon vermuten, welches später an dieser Stelle eingeschoben wurde. Worte wie Jo 3, 17; 12, 47 können aber auch die Quelle des Verses sein.

<sup>3)</sup> Merx, Die vier kanon. Ev. II, 2, 271: „In unserer Stelle ist der Tadel gegen die Jünger universalistisch, und die spätern Ergänzungen dienen nur dazu, das noch zu accentuieren.“

<sup>4)</sup> Weinel, Jesus im 19. Jhdt. <sup>2</sup> 87.

<sup>5)</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 594f; Holtzmann, Handkommen tar I <sup>3</sup>, 1, 362. <sup>6)</sup> Vgl. Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 382.

<sup>7)</sup> Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit I <sup>2</sup> 54.



gleichgültig. Nur das eine wird hervorgehoben, daß der Wanderer ein Mensch ist und als Mensch helfende Fürsorge verlangt. Daß dieser Gedanke, welcher sich aus Jesu Lehre vom Vatergott und von den Menschen als Brüdern untereinander ergibt, den stärksten intensiven Universalismus in sich trägt, wurde bereits hervorgehoben <sup>1)</sup>. Aber hier liegt der Punkt, wo der intensive Universalismus in den ausdrücklichen übergeht. Der „Nächste“ ist deutlich als Nichtisraelit charakterisiert <sup>2)</sup>, und das unvergleichliche *πορεύων καὶ ὃν ποιεῖ ὁμοίως* (v. 37), welches so wunderbar fein die Anwendung aus der Erzählung bietet, zeigt, daß Jesus die tätige Nächstenliebe im universalen Sinne aus seiner Lehre ableitet. Und zu dieser tätigen Nächstenliebe gehört gewiß nicht ausschließlich die Sorge für das leibliche Wohl, worauf sich allerdings die Parabel beschränkt. Es ist auffallend, daß Wendt nicht anerkennen will, daß in unserer Parabel der Schritt vom intensiven zum ausdrücklichen Universalismus getan ist. Er gibt zu, daß Jesu Absicht dahin ging, den Schriftgelehrten zu dem Zugeständnis zu zwingen, „daß der Begriff des Nächsten doch nicht auf Israel eingeschränkt werden dürfe“ <sup>3)</sup>. Und doch soll in seinem Sinne nicht „jeder fremde Mensch, welcher der helfenden Liebe bedürfe“ (S. 388), der „Nächste“ sein. Nicht darauf kam es aber Jesus an zu zeigen, daß der Samaritan durch seine Liebestat dem Israeliten in der Weise nahegetreten sei, daß dieser wiederum ihn als seinen Nächsten betrachten und ihm im gegebenen Falle seine Liebe erweisen müßte. Sondern der Samaritan hat dem ihm unbekannten Menschen liebevoll geholfen, und so soll auch der Israelit im gegebenen Falle handeln, nicht nur diesem ihm zum Nächsten gewordenen Fremden gegenüber, sondern jedem Menschen (*ἄνθρωπος*), sei er Jude oder Samaritan, oder — und dieser Satz liegt unmittelbar in der Folge des Gedankens, wenn auch das Beispiel der Anschaulichkeit wegen nur von einer konkreten samaritanischen Person spricht — Heide. Darum hat Jesus den allgemeinen und selbstverständlichen Begriff des Nächsten, daß es ein Nahestehender im Gegensatz zum Fremden sei, eben nicht

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 74 ff.; 79.

<sup>2)</sup> Bugge, Die Hauptparabeln Jesu 395: Dadurch daß der Samaritan allein als der barmherzige geschildert wird, gibt Jesus eine Antwort auf die Frage nach den Eintrittsbedingungen: „Nicht Abstammung, sondern eine innere Gesinnung — ganz wie in der Bergpredigt.“

<sup>3)</sup> Lehre Jesu <sup>2</sup> 389; vgl. 390 A 1: Dem Schriftgelehrten mußte es unmittelbar einleuchten, „ein Nichtisraelit sei zum Nächsten eines Israeliten geworden“.

festgehalten, sondern im universalsten Sinne erweitert. Somit dient unser Gleichnis dazu, den Begriff des „Bruders“ näher zu erläutern. Der intensiv im stärksten Sinne universale Bruderbegriff wird durch den Samaritan zum ausdrücklichen Universalismus hinübergeführt.

In diesem Zusammenhange mag auch auf die Parabel vom verlorenen Sohne hingewiesen werden (Lk 15, 11 ff). Sie hat insofern einen universalen Zug, als Gottes erbarmende Liebe gegen jeden Sünder, welcher sich zu ihm wendet, rührend geschildert wird. Aus welchem Volke der Sünder stammt, ist für die Vatergüte Gottes völlig gleichgültig: es genügt, daß er als Sünder (*ἐπὶ ἐνὶ ἀμαρτωλοῦ μετανοοῦντι*, v. 7. 10) sich reumütig erweist. Darum kann der Heiland hier ganz gewiß nicht das sündige Heidentum, welches ja als Sünder κατ' ἐξοχήν gilt, ausgeschlossen haben. Insofern könnte man sagen, daß das Gleichnis vom verlorenen Sohne den intensiv-universalen Gottvaterbegriff zum ausdrücklichen Universalismus erweitert hat, wie die Parabel vom barmherzigen Samaritan den intensiv-universalen Begriff des Nächsten und Bruders ausdrücklich erweitert. Jedoch ist das letztere Gleichnis von ungleich stärkerer Beweiskraft. Der „verlorene Sohn“ reicht an den ausdrücklichen Universalismus noch nicht ganz heran, von einem Gegensatze zwischen Heiden und Juden (bzw. Judenchristen) ist bei der Schilderung der beiden Söhne nicht die Rede <sup>1)</sup>. Eine ganze Reihe von Vätern und neueren Exegeten hat allerdings diese Auffassung vertreten, so Tertullian, Hieronymus, Augustinus, Beda, J. Grimm <sup>2)</sup>. Auch von kritischer Seite, vor allem den Tübingern, wird in diesem Gegensatz der lukanische Gedanke erblickt <sup>3)</sup>. Allein diese Auffassung hat keinen Anhaltspunkt im Texte; ja die Antwort des Vaters in v. 28 macht die Beziehung des älteren Sohnes auf Israel zur Unmöglichkeit. Man wird überhaupt den älteren Sohn mehr in den Hintergrund treten lassen, wie ja auch der geläufige Name der Parabel „vom verlorenen Sohne“, nicht „von den beiden Söhnen“ lautet. Ich glaube, daß die Erwähnung des älteren

<sup>1)</sup> Auch der arme Lazarus (Lk 16, 19 ff) ist als Typus der Heiden aufgefaßt worden. Vgl. Gregor d. Gr. (Homil. 40; Migne, S. I. LXXVI 1302): „Quem vero Lazarus ulceribus plenus nisi gentilem populum figuraliter exprimit?“

<sup>2)</sup> Vgl. Schanz, Commentar über d. Ev. d. Lk, Tübingen 1883, 396.

<sup>3)</sup> Vgl. Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte I (1868) 411; Hilgenfeld in Z. f. w. Th. XXXV (1902) 454 f; 463 f.

Sohnes <sup>1)</sup> wesentlich zum Zwecke der Verschärfung des Kontrastes geschehen ist <sup>2)</sup>. Auch wenn man im älteren Sohne den Gerechten erblickt — von der Beziehung auf die Pharisäer kann gar nicht die Rede sein <sup>3)</sup> —, läßt sich der Vergleich doch nicht völlig herstellen. Auch Fonck <sup>4)</sup> gibt zu, daß der zweite Abschnitt zunächst der ausdrücklichen Hervorhebung der barmherzigen Liebe Gottes gegen den Sünder dient. Natürlich ist damit eine Bezugnahme auf das Verhältnis von Juden und Heiden in der Parabel erst recht unvereinbar. Gleichwohl ist der Gedanke nicht abzuweisen, daß ein Heide oder Heidenchrist in späterer Zeit, wenn er das Gleichnis vom verlorenen Sohne und ebenso die vorangehenden vom verlorenen Schafe und vom Groschen las, an seinesgleichen im Gegensatze zum auserwählten Volke der Juden zu denken leicht veranlaßt werden konnte <sup>5)</sup>.

Lk berichtet noch eine zweite Samaritergeschichte (17, 12ff). Jesus heilt 10 Aussätzige, welche in ihrer Mehrzahl nach der Heilung des Wohltäters vergessen, während der eine Samariter zurückkehrt und Jesus seine Dankbarkeit bezeugt. Jesus schaut wehmütig auf das undankbare Verhalten der neun Israeliten — es mochte ihm eine Analogie sein zur Weigerung Israels, durch Annahme seiner Lehre Gott die Ehre zu geben (*δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ*, v. 18). Dem Glauben des einen Fremdlings wird Lob gespendet (v. 19). Die Erzählung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der vom Hauptmann von Kapharnaum, nur daß dessen Glauben heroischer erscheint. Jesus zeigt aber auch hier, daß er seine Hülfe einem Nichtisraeliten zuteil werden läßt und daß er seinen Glauben anerkennt — wieder die Bedingung, welche jeder Mensch zu setzen imstande ist. Der Ausblick von der leiblichen Heilung auf die geistige Rettung liegt darum in der Folge des Gedankens. Harnack <sup>6)</sup> meint freilich, daß Lk im Gegensatze zu Jo 4 eine weitergehende religionsgeschichtliche Tendenz nicht im Auge ge-

<sup>1)</sup> Vgl. Jülicher, Gleichnisreden II 334ff; Loisy, *Le pardon divin*, in *Revue d'histoire et de litt. rel.* X (1905) 329—351; vgl. 338ff.

<sup>2)</sup> Gegen Wendt (*Lehre Jesu* <sup>2</sup> 167f), welcher gerade in diesem zweiten Teile der Parabel erst den Kern des Gedankens erblickt.

<sup>3)</sup> So will allerdings neuerdings Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu* 436.

<sup>4)</sup> *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck 1902, 792.

<sup>5)</sup> Vgl. Zahn, *Einleitung* II <sup>3</sup> 384; Haussleiter, *Der Missionsgedanke im Ev. des Lk* 18.

<sup>6)</sup> *Die Mission* 29 A 1. Neuerdings (Lukas der Arzt 90 A 2) scheint H. diese Tendenz doch etwas mehr zu betonen.

habt zu haben scheine. Es ist freilich zuviel, in den Samaritergeschichten einen eigentlichen Missionsgedanken zu erblicken. Aber die universale Grundlage ist gegeben, und zwar als eine von Jesus selbst vorausgesagte <sup>1)</sup>.

Aus den Himmelreichsgleichnissen seien nur die unmittelbaren Hinweise auf die Bedeutung von Jesu Wirksamkeit hervorgehoben, welche ihre Schranken mit den nationalen Grenzen nicht identifiziert. Der Säemann streut seinen Samen ganz allgemein aus, ohne daß die Lage des Ackers bestimmt abgegrenzt ist (Mt 13, 3; Mk 4, 3; Lk 8, 5). Die Aufnahmefähigkeit hängt nur von der Beschaffenheit des Ackers ab, d. h. also von der sittlichen Qualität der Herzen seiner Zuhörer. Lk (8, 15) drückt das schön durch *ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ* aus. Natürlich ist in der Parabel der jeweilige Zuhörerkreis gemeint, und dieser war ja für Jesus selbst fast ausschließlich Israel; allein es fehlt eine prinzipielle Beschränkung der Wirkung auf das Volk Israel. In der Parabel vom Unkraut wird der Gesichtskreis noch deutlicher erweitert. Hier wirft der Säemann seinen Samen auf seinen Acker (13, 24), und dieser Acker ist nach der ausdrücklichen Erklärung (v. 38) *ὁ κόσμος*, während der „Menschensohn“ als Säemann erscheint <sup>2)</sup>. Dies gilt auch von der Parabel von der langsam wachsenden Saat, wo der *ἄνθρωπος* seinen Samen ganz allgemein auf die Erde wirft (Mk 4, 26). Das um so mehr, wenn man mit Jülicher das Gleichnis mit dem vom Unkraute identifizieren wollte <sup>3)</sup>. Natürlich wird von kritischer Seite <sup>4)</sup> der *κόσμος* als matthäischer Universalismus aufgefaßt. Jedoch entbehrt diese Annahme jeglicher Spur eines Beweises. Der Gedanke paßt durchaus in den Zusammenhang der Gedanken Jesu <sup>5)</sup>. Abgesehen von dem innerlich universalistischen

<sup>1)</sup> Auch nach Loisy (Revue d'hist. et de litt. rel. X [1905] 102) ist in der Schilderung bei Lk der Universalismus begonnen und vorgebildet.

<sup>2)</sup> Die gesamte Tätigkeit, welche bereits vorausging und welche noch in der Zukunft liegt, wird mit *σπείραντι* (nicht *σπείροντι*) zusammengefaßt; vgl. Zahn, Das Mt-Ev. <sup>2</sup> 490 f.

<sup>3)</sup> Auch Calmet (Commentarius literalis in omnes libros novi test. I [Wirceburgi 1787] 541) denkt so, freilich, wie mir scheint, mit Unrecht; vgl. Fonek, Die Parabeln 96.

<sup>4)</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 555; Holtzmann, Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 250.

<sup>5)</sup> Vgl. auch Fiebig, Altjüdische Gleichnisse 159 f; Bugge, Die Hauptparabeln Jesu 138 f; 139: „Hier in unserer Parabel, wo die Reichsgeheimnisse eine Sonderbehandlung erfahren, konnte der Universalismus erst recht nicht unerwähnt bleiben.“

Zuge der Parabel<sup>1)</sup>, wird als Säemann ausdrücklich der Menschensohn angegeben. Und als Säemann des Unkrautes erscheint der Satan, welcher bereits in der Versuchungsgeschichte als Herr der Welt aufgetreten ist<sup>2)</sup>. Schon der Gegensatz verlangt, für den guten Samen ein ebenso weites Feld vorauszusetzen. Auch das Schlußdrama, das Weltgericht, in welchem der Menschensohn die Engel zur Sonderung der Ärgernisse aus seinem Reiche aussendet, beweist, daß der gute wie der schlechte Same auf der ganzen Welt Wurzel geschlagen haben muß (v. 40f). Diesen letzten Schluß verlangt auch das Gleichnis vom Fischnetz, welches ins Meer geworfen wird und allerhand Fische in sich aufnimmt (Mt 13, 47ff). Gerade der mit der Unkrautparabel identische zweite Teil (v. 49f) zeugt für die Echtheit dieses Schlußteiles. Denn es ist kaum anzunehmen, daß der Evangelist unmittelbar hintereinander gedankenlos zwei verschiedene Parabeln in gleicher Weise schließen ließ, wenn er sich nicht an Jesu Lehrvortrag erinnert, bezw. bei beiden Parabeln denselben Schluß in seiner Quelle vorgefunden hätte. Freilich scheint mir das auch ein Beweis dafür zu sein, daß Jesus beide Parabeln nicht unmittelbar hintereinander gesprochen haben wird, daß also die Zusammenstellung von Mt herrührt. In dem Zusatze „Fische aller Art“ (*παντός γένους*) einen unmittelbaren und ausschließlichen Hinweis auf alle Völker zu erblicken, geht wohl zu weit. Nur insofern hat das Wort hier für uns Interesse, als es die Einschränkung auf eine bestimmte Klasse von Menschen unmöglich macht<sup>3)</sup>.

Noch mehr gilt dies von den beiden Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig, welche durch die charakteristischen Einleitungsformeln ihre Originalität besonders klar erweisen (Mt 13, 31f. 33; Mk 4, 30ff; Lk 13, 18f. 20f). Das kleine Samenkorn, welches der Mensch „in seinen Acker“ (Mt) oder „in seinen Garten“ (Lk) pflanzt, oder einfach auf die Erde wirft (Mk), wird zum riesengroßen Baume, und der Sauerteig durchsäuert die ganze Masse. Ja die gewaltige Ausbreitung des Reiches in der Zukunft ist

<sup>1)</sup> Vgl. Heinrici in Real-Enc. f. prot. Theol. u. Kirche VI<sup>3</sup> (1899) 700: „Wenn irgendwo, so zeigt sich gerade in den prophetischen Parabeln Jesu, daß sein inneres Leben unberührt blieb von all den Irrwegen und Einseitigkeiten der Hoffnungen seines Volkes, daß er nicht sowohl Israel, als vielmehr der Menschheit zum Heiland sich bestimmt wußte.“

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 64f. <sup>3)</sup> Vgl. Jakob Schäfer, Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn, Mainz 1897, 264; 266f.



durch die kleinen Anfänge nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil vermöge der in ihm wohnenden Kräfte gewährleistet. Von seinen unscheinbaren Anfängen im Jüngerkreise des Herrn soll die ganze Welt angesteckt und zur eigenen Natur umgebildet werden, extensiv und intensiv, quantitativ und qualitativ <sup>1)</sup>. Gar keinen Anhaltspunkt im Texte hat die Deutung von B. Weiß <sup>2)</sup>, daß nach Jesu Meinung das Reich sich nur über das ganze Volk Israel ausdehnen und das Volksleben durchdringen solle. Von einer solchen Beschränkung kann dem ganzen Zusammenhange gemäß keine Rede sein, zumal unmittelbar vorher die gleichgültige Haltung des Volkes bei der Zweckbestimmung der Parabelrede genannt ist. Es muß durchaus anerkannt werden, daß an eine Beschränkung auf ein einzelnes Volk nicht gedacht sein kann <sup>3)</sup>. Die „Vögel des Himmels“ erinnern sofort an das Bild bei Ezechiel (17, 22—24) <sup>4)</sup> und weisen darauf hin, daß viele im Reiche Schutz und Nahrung finden werden. Ganz willkürliche Allegorese sind natürlich solche Gedanken, wie sie Theodor von Mopsueste <sup>5)</sup> und Euthymius <sup>6)</sup> vorgebracht haben, daß die drei Maß Mehl, welche das Weib nahm, sich auf Griechen, Juden und Samaritaner beziehen. Nur der Grundgedanke beider Gleichnisse ist universal.

Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Mt 20, 1ff) kann hier nicht betont werden. Denn Harnack <sup>7)</sup> hat Recht, daß die Arbeiter nicht auf Heiden zu deuten sind. Bereits 19, 30, der Schlußsatz von Jesu Rede an die Apostel, an welchen sich unsere Parabel anschließt, bezieht sich nur darauf, die Apostel vor einer falschen Sicherheit zu warnen. An und für sich betrachtet könnte das Wort ganz gewiß auch das Verhältnis von Juden und Heiden im Auge haben; allein man dürfte dies im Zusammenhang nur als eine weitere Anwendung gelten lassen. Der Grundgedanke der Parabel beruht in der Freiheit der göttlichen Gnadenausteilung: das schließlich ausschlaggebende ist doch nicht die eigene Arbeit, sondern die Gnade Gottes. Deswegen braucht man <sup>8)</sup> aber den Schlußsatz der Parabel nicht als eine „unglückliche Auffassung“ des Evangelisten zu halten, welche durch Betonung eines Nebenumstandes zustande gekommen ist <sup>9)</sup>. Denn dieser Vers enthält in seiner Hervorhebung der gleichmäßigen Belohnung aller (die zuletzt Berufenen werden den Erstberufenen gleich sein und umgekehrt) den auch von Holtzmann anerkannten Grundgedanken der Parabel. Die Einzelzüge darf man nicht zu sehr betonen, man braucht aber andererseits auch nicht voll-

<sup>1)</sup> Vgl. Bugge, Die Hauptparabeln 187.    <sup>2)</sup> Das Mt-Ev. <sup>9</sup> 261.

<sup>3)</sup> Holtzmann, Neutest. Theologie I 229.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 29.    <sup>5)</sup> Migne, S. gr. LXVI 709.

<sup>6)</sup> Migne, CXXIX 412: *τὴν δὲ . . . λέγονται.*    <sup>7)</sup> Die Mission 26 A 1.

<sup>8)</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 469.

<sup>9)</sup> Holtzmann, Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 269.

ständig die Allegorie aus der Parabel verbannen<sup>1)</sup>. Zumal von einer Verwerfung der Juden, der zuerst Berufenen, könnte keine Rede sein, da sie auch ihren Lohn empfangen. Wohl ist es erklärlich, daß später in retrospektiver Betrachtung, als tatsächlich das Heil von den Juden auf die Heiden übergegangen war, manche Väter diese Lehre in der Parabel zu finden glaubten. Der unechte Vers 16<sup>b</sup> im Zusammenhang mit dem Murren der zuerst Berufenen mag dieser Deutung Vorschub geleistet haben<sup>2)</sup>. In Jesu eigener Lehre kann man nur insofern hier einen universalen Gedanken finden, als der Hausvater Arbeiter sucht, ohne irgend nach der Nationalität zu fragen, und die Gnadenwahl Gottes als das Ausschlaggebende für die Erlangung des Heiles hingestellt wird.

Ein hervorragender Beweis für Jesu ausdrücklichen Universalismus wäre die Erzählung vom Oberzöllner Zachäus (Lk 19, 1ff), wenn man in Zachäus einen Heiden erblicken könnte. Denn in diesem Falle würde Jesus den Heiden ausdrücklich als (geistigen) Sohn Abrahams bezeichnen, ja dies durch den allgemeinen Satz in v. 10 über die Heilandstätigkeit des Menschensohnes zum Prinzip für jeden gläubigen Heiden erheben. Tatsächlich hält nun auch eine Reihe von Vätern und Exegeten Zachäus für einen Heiden<sup>3)</sup>; besonders J. Grimm spricht sich entschieden dafür aus<sup>4)</sup>. Und gewiß würde der ganze Vorgang dann dem Geiste Jesu durchaus entsprechen. Allein es scheint mir doch nicht möglich zu sein, Z. für einen Heiden zu halten, und darum muß man sich mit dem intensiven Universalismus begnügen, welchen die Erzählung enthält<sup>5)</sup>. Dagegen spricht: 1. Der aus dem Semitischen stammende Name, זכאי = rein. Daraus ist zum mindesten ein semitischer Träger dieses Namens an erster Stelle zu erschließen. Der mystische Grund, welchen Grimm aus dem Gegensatz zu Bar-Timaeus herleitet, kann natürlich nicht als eigentlicher Beweis gelten. 2. Wäre Jesus in das Haus eines Heiden eingekehrt, so hätten sich die Pharisäer darüber besonders aufgeregt. Sie murren aber nur, daß er mit einem Sünder — und die Zöllner galten als Sünder von vornherein, ohne Rücksicht auf ihre Nationalität — verkehrt. Grimm<sup>6)</sup> wendet ein, daß Jesus bereits zum Hauptmann von Kapharnaum gegangen sei und heidnisches Gebiet betreten habe; Jesus nehme eben keine Rücksicht mehr auf das Ärgernis der Pharisäer; wenn Z. nur Jude gewesen, so hätten sich die Pharisäer schon deswegen ärgern müssen, daß er bei einem Zöllner eingekehrt sei. Dagegen gilt aber a) der Hauptmann stand wegen seiner Wohltätigkeit in hohem Ansehen bei den Juden. Außerdem ist Jesus tatsächlich gar nicht in sein Haus gekommen; b) auf heidnisches Gebiet zu gehen war nicht verboten; c) wenn Jesus auch keine Rücksicht auf das Ärgernis der

<sup>1)</sup> Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 276f A 1. Nur das extreme Allegorisieren führt hier wie auch sonst oft zu „absurden Konsequenzen“. Übrigens will auch Rose (Évangile selon s. Mt<sup>5</sup> 153f) das allegorische Moment zu Gunsten des „enseignement religieux“ lieber unterdrücken.

<sup>2)</sup> Vgl. Fonck, Die Parabeln 322.

<sup>3)</sup> Bei Schanz, Comm. über d. E. d. Lk 457 A 2; dazu Knabenbauer, Comment. in ev. sec. Lucam<sup>2</sup> 521 A 1.

<sup>4)</sup> Das Leben Jesu V<sup>2</sup> (Regensburg 1900) 306ff.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 58. <sup>6)</sup> A. a. O. 313f A 4.

Pharisäer zu nehmen brauchte, so hinderte das nicht, daß diese sich darüber beschwerten. Davon ist aber nichts berichtet, sondern im Gegenteil: d) die Pharisäer ärgern sich tatsächlich, daß Jesus bei einem Sünder (v. 7, Sünder = Zöllner) einkehre. Einen solchen Sünder, der noch dazu Heide war, zu besuchen, wäre für Pharisäer ein geradezu unerträglicher Gedanke gewesen und hätte seinen Ausdruck finden müssen. 3. Auch die Antwort v. 9 zeigt nur, daß Jesus auch die sonst verachteten Israeliten zu den Söhnen Abrahams rechnet — anders in den Worten des Täufers <sup>1)</sup> —; dem עם הארץ standen ja die Pharisäer mit vollster Verachtung gegenüber <sup>2)</sup>. Es drängt darum nicht alle Logik auf die einzig mögliche (?) Ergänzung hinaus: Z. ist Sohn Abrahams dem Glauben nach, obwohl er es der Geburt nach nicht ist <sup>3)</sup>. 4. Grimm meint, ein israelitischer Oberzöllner hätte die Selbstanklage anders formulieren müssen; seine Schuld hätte in dem frei gewählten Berufe überhaupt bestanden, der an sich schon einen Verrat am eigenen Volke bedeutete; er hätte dann mindestens wie Matthäus bereit sein müssen, alles zu verlassen. Allein der Beruf an sich war wohl kaum Sünde, sondern der Mißbrauch desselben. Der Vergleich mit Matthäus paßt nicht, weil dieser alles verläßt, um Jesus als Apostel völlig nachzufolgen. 5. Ohne Beweiskraft ist das Argument — Gr. selbst gibt zu, daß es „nicht ganz einwandfrei“ sei —: hätte Z. als Jude nach so langer Tätigkeit Jesum noch nicht gesehen, so läge darin eine solche Gleichgültigkeit, die zu der willigen Gläubigkeit schlecht stimmte. Denn Z. zeigt ja gerade durch sein Verhalten, daß er eben jetzt erst seine Gesinnung geändert. Daß er Jesus überhaupt noch nicht gesehen, folgt nicht mit absoluter Stringenz aus dem Texte. Zweifellos ist jedenfalls, daß ihn die Gnade früher noch nicht ergriffen.

Von größerer Bedeutung ist der johanneisch klingende Jubelruf Mt 11, 25—30 und Lk 10, 21—22. Es ist die Stelle, welche Harnack <sup>4)</sup> als wesentlichen Stützpunkt für seine Deutung der allein auf der Kenntnis des Vaters beruhenden Gottessohnschaft Jesu verwertet. Loisy hat in dieser Hinsicht mit gutem Glück Harnack widerlegt <sup>5)</sup>. Allein er fällt dabei in das andere Extrem und beiseitigt die Stelle aus der Reihe der historischen Zeugnisse für Jesu Auffassung, indem er sie für unecht erklärt.

Seine Gründe sind aber nicht beweiskräftig. Daß sich hier Anklänge an Sir 51 finden, ist zuzugeben <sup>6)</sup>. Allein sie sind nicht so

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 86. <sup>2)</sup> Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums <sup>2</sup> 216f.

<sup>3)</sup> Grimm, a. a. O. 313; ebenso Maldonat (Comment. II 326): „quamvis genere non sit, tamen fide est.“ Auch Pfeleiderer (Urchristentum I <sup>2</sup> 455) denkt an den paulinischen Begriff von der geistigen Sohnschaft Abrahams (Röm 4, 11; Gal 3, 9). Wellhausen (Das Ev. Lucae 104) spottet darüber: „Aber nachdem die Prämisse (sc. das Z. Heide war) abgetan ist, spukt die Konsequenz noch weiter, wenngleich nur als Gespenst in scheuer Weise.“

<sup>4)</sup> Das Wesen des Christentums <sup>5</sup> 81. <sup>5)</sup> Evangelium und Kirche, München 1904, 61ff; vgl. Bartmann, Das Himmelreich 129ff.

<sup>6)</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I 276f A 3; Dittmar, Vetus testamentum in novo, Göttingen 1903, 25f.

stark <sup>1)</sup>, daß Jesus, der im AT lebte, nicht auch in einem impulsiven Gebete an eine schöne Partie der hebräischen Poesie hätte denken können. Auch Holtzmann gibt (unter Berufung auf Strauß) zu, daß diese Parallelen „am wenigsten“ Bedenken erregen. Daß ferner Paulus enge Beziehungen aufweist (1 Kor 1, 21. 26—29; 15, 27 <sup>2)</sup>), kann nicht Wunder nehmen. Kritiker wie Pfleiderer und Brandt denken natürlich an Entlehnung der ganzen Stelle aus dem Paulinismus. Daß aber Paulus „ein Feuerbrand war, der von Christus glühte“, daß ihm ein solches Wort des Herrn leicht Anlaß bieten konnte, seine Gedanken daran zu knüpfen, wird dabei übersehen <sup>3)</sup>. Holtzmann selbst erkennt die wesentliche Echtheit der ganzen Stelle an, glaubt aber, daß der Spruch angesichts seiner vorliegenden Fassung „durch ein Medium hindurchgegangen“ sei, „welchem er seinen symmetrischen Stufenbau verdankt“. Allein der Rythmus des Jubelrufes erklärt sich aus der feierlichen Stimmung (10, 21, ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) <sup>4)</sup>. Loisy's Hinweis auf Mt 23, 34—36, das bei Lk 11, 49—51 der „Weisheit“ zugeschrieben werde und darum beweise, daß Christus auch hier „mit der göttlichen Weisheit identifiziert zu sein scheint“, trifft schon darum nicht zu, weil Jesus selbst an dieser Stelle von der Weisheit Gottes spricht. Daß Jesus sich weiter den „Sohn“ schlechthin nennt, wie Loisy an einer anderen Stelle einwendet <sup>5)</sup>, ist auch kein Beweis. Denn es ist dies nicht die einzige Stelle; Mk 13, 32 bildet eine Parallele. Und hier νίος als späteren Einschub zu erklären, geht schon aus dem Grunde nicht an, weil die spätere Generation kaum einen Zusatz gemacht haben würde, welcher anscheinend das Wissen Jesu herabsetzte <sup>6)</sup>. Gerade diese Stelle zeigt vielmehr die enge Beziehung des Sohnes zu Gott, da er über den Engeln unmittelbar neben dem Vater selbst steht. Dazu kommen (ganz abgesehen von Johannes) Gleichnisse wie das von den bösen Weingärtnern (Mt 21, 33 ff), wo ebenfalls der Sohn gesandt wird; vom Hausvater, der dem Sohne die Hochzeit aus-

<sup>1)</sup> Vgl. den ausführlichen Beweis dafür bei Lepin, *Jésus le messie et fils de Dieu* 172 ff. Es verhält sich hier ähnlich wie mit den übertriebenen Beziehungen, welche Harnack zwischen dem Magnificat und dem Lobgesang der Hanna (1 Sm 2, 1 ff) finden will. Vgl. Ladeuze in *Revue d'hist. ecclés.* IV (1903) 631 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu* 42 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Resch, a. a. O. 209; 211 ff. Auch Holtzmann (a. a. O. 276) steht diesem Argumente sympathisch gegenüber.

<sup>4)</sup> Harnack (*Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig 1907 [Beiträge zur Einleitung in das NT II] 152) sagt neuerdings: „Ob das Stück wörtlich echt ist — wer kann das behaupten oder beweisen? Aber daß es Gedanken enthält, die sich zu dem echten Gedankenkreise Jesu fügen, läßt sich zeigen.“

<sup>5)</sup> *Revue d'histoire et de litt. religieuses* X (1905) 304. Vgl. dagegen auch Grandmaison in *Études* LXXXIV (Paris 1903) 163 ff.

<sup>6)</sup> Schmiedel (*Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart* 7) zählt Mk 13, 32 sogar zu seinen „Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu“ und verteidigt sie (*Protestant. Monatshefte* X [1906] 396 f) gegen die allerdings wenig erheblichen Einwendungen von Hertlein (ebenda 388).

richtet (Mt 22, 2ff); vgl. Mt 17, 25. Es ist richtig, daß Jesus sonst bei den Synoptikern die Selbstbezeichnung „Sohn“ ohne einen weiteren Zusatz nicht braucht. Er nennt sich lieber nach anderer Beziehung den Menschensohn. Aber daß er Gott seinen Vater nennt, und dies an zahlreichen Stellen (etwa 30 mal kann man nachweisen), wiegt die Tatsache reichlich auf<sup>1)</sup>. Es liegt in der Tat kein Grund vor, die Selbstoffenbarung Jesu zu beseitigen.

Lk hat ganz unfraglich den historischen Zusammenhang gewahrt<sup>2)</sup>. Aber Mt hat die wunderbaren, so recht ins Bild vom Heiland passenden Worte v. 28—30 überliefert. Man wird sich auch hier hüten müssen, in den Worten mehr zu finden als sie tatsächlich enthalten. Allein daß sie vom universalsten Geiste getragen sind, läßt sich nicht leugnen. Das *πάντα* (Mt v. 27, Lk v. 22) muß im weitesten Sinne gefaßt werden, einmal wegen der Feierlichkeit der Situation, und dann mit Rücksicht auf den Zusammenhang bei Lk. Denn Jesus schließt die Worte unmittelbar an die Mahnung an, welche er den über ihre Macht frohen Jüngern bei der Rückkehr von der Missionsverkündigung gegeben. Sie haben Macht über alle feindlichen, dämonischen Gewalten, nichts kann ihnen im Hinblick auf das Gottesreich schaden. Dieser allgemeine Gedanke wird durch den Zusatz *κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς* aufgenommen (liegt auch wohl in dem *ταῦτα* beschlossen), und nun folgt der Ruf: alles ist mir, der ich mit dem Vater in der intimsten Wechselbeziehung stehe, übergeben (vgl. Mt 28, 18<sup>3)</sup>). Ich glaube, man wird nicht zunächst, zum mindesten nicht ausschließlich, an die Offenbarung der Heilserkenntnis denken können.

Im Anschluß daran fordert Jesus (Mt v. 28ff) alle Mühseligen und Beladenen auf, zu ihm zu kommen, sein Joch auf sich zu nehmen (*πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι*) und von ihm zu lernen, weil er sanft und von Herzen demütig ist. Zwischen *κοπιῶντες* und *πεφορτισμένοι* den Unterschied zu machen, daß man erstere auf die Juden, letztere auf die Heiden bezieht, geht natür-

<sup>1)</sup> Die Beziehung von theokratischer und metaphysischer Gottessohnschaft (vor allem in den Worten in der Kindheitsgeschichte, bei der Taufe und Verklärung, durch den Mund der Dämonen, der Jünger nach der Stillung des Sturmes, im Bekenntnis Petri und der Frage des Hohenpriesters) müssen hier natürlich auf sich beruhen bleiben. Über unsere Stelle urteilt aber Batiffol richtig (L'enseignement de Jésus<sup>2</sup> 219): „Combien il est plus historique de penser que la foi de la tradition a ses sources dans les paroles de Jésus, et que des paroles comme celles-ci nous révèlent une de ces sources?“

<sup>2)</sup> Vgl. Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 24 A; 231ff; Knabenbauer, Comment. in ev. sec. Mt I<sup>2</sup> 468; sec. Luc<sup>2</sup> 347.

<sup>3)</sup> Vgl. auch Jo 13, 3; 16, 15—Hebr 2, 8.



lich nicht an und ist bereits von Schanz<sup>1)</sup> mit Recht eine Wortspielerei genannt worden. Allein es reicht nicht aus, unter beiden Bezeichnungen ausschließlich die vom Gesetz und den pharisäischen Satzungen Gequälten zu verstehen<sup>2)</sup>. Die Aufforderung, zumal in diesem universalen Zusammenhange, klingt so allgemein, daß man sie unmöglich auf die Angehörigen einer einzelnen Nation einschränken kann. Jesus wußte sehr wohl, daß die Mühseligkeit weiter reicht, ja daß sie außerhalb Israels ärger war als innerhalb des auserwählten Volkes. Dazu kommt, daß hier von gesetzlichen Lasten gar keine Rede ist, daß darum der Hinweis auf Mt 23, 4 keine Gegeninstanz bildet. Jesu „Joch“ ist also nicht der Gegensatz zu diesen Lasten. Wenn Jesus sich als Beispiel aufstellt, insofern er sanft und demütig ist, so bestehen die Übel, von denen er befreien will, in allen Bedrängnissen, welche man im Anschluß an seine Person und Lehre durch sanft- und demütiges Ertragen beseitigen kann, und das sind nicht gesetzliche Forderungen, sondern Mühseligkeiten jeder Art: alle Übel, welche aus der Sünde mit ihren moralischen und physischen Folgen stammen und den Menschen auf Erden quälen<sup>3)</sup>. Ihnen gegenüber ist Jesu Person ein Beispiel und seine Lehre eine süße Last. Hier kann man sich — rein menschlich betrachtet — Jesus nur vorstellen, wie er alle Menschen ohne Ausnahme an sein erbarmungsreiches Herz ziehen will<sup>4)</sup>. Auch das *πᾶς* in Mt 19, 29 läßt den Gedanken an nationale Schranken nicht aufkommen. Und wenn Jesus sein Leben und sein Blut für viele (*ἅντι [περὶ] πολλῶν*, Mt 20, 28; Mk 10, 45; Mt 26, 28; Mk 14, 24) hingeben will, so sind auch

<sup>1)</sup> Comment. über d. Ev. des hl. Mt 316.

<sup>2)</sup> So Holtzmann, Handkommentar I<sup>3</sup>, 1, 240; Neutest. Theologie I 133; 277 A 1; Zahn, Das Ev. des Mt<sup>2</sup> 441; Rose, Évangile selon s. Mt<sup>5</sup> 91. Schanz (Comm. über d. Ev. d. hl. Mt 316) denkt zunächst an die Last des Gesetzes, erweitert aber mit den Vätern den Begriff. Mit Resch (Außerkanon. Paralleltexte zu den Ev. I [Leipzig 1893, 1894, T U X] 132) zunächst an die Mühe der apostolischen Missionsarbeit zu denken, geht schon allein des *πάντες* wegen nicht. Und die Worte mit der Aufforderung an die Apostel bei Mk 6, 31 (*ἀναπαύσασθε ὁλίγον*) in Verbindung zu bringen (Loisy, Revue d'hist. et de litt. rel. X [1905] 310), ist doch weit hergeholt.

<sup>3)</sup> Loisy, a. a. O. 311: „tous les maux qui pèsent sur le genre humain, surtout le péché avec ses conséquences morales, et les défaillances de la volonté, le découragement, la tristesse.“

<sup>4)</sup> Knabenbauer, Comment. in ev. sec. Mt I<sup>2</sup> 476: „Quae promissio ut est universalis, ita quam maxime blanda et ad animos omnium allciendos aptissima.“

diese πολλοί ohne Frage im weitesten Sinne = πάντες zu fassen <sup>1)</sup>. Die große Zahl derer, für welche Jesus zu wirken und zu leiden weiß, soll ausgedrückt werden, wie ja Paulus später diesen Gedanken in verschiedenen Formen aufgegriffen hat <sup>2)</sup>.

Wie tief der Gedanke von der weiteren Heilsbedeutung seiner Person und Lehre in Jesu Worten wurzelt, zeigen die Gleichnisse, welche Mt (21, 28ff) zusammengestellt hat. Sie schildern besonders deutlich eine immer weitere Kreise ziehende Entwicklung zur Universalität. Dabei ist ganz klar, daß die erste Parabel von den beiden Brüdern (21, 28—32) sich innerhalb der Grenzen des israelitischen Volkes bewegt: die Zöllner und Huren gehen den Führern ins Himmelreich voran. Jesus gibt diese Deutung selbst, während die Parabel an sich recht wohl an Juden und Heiden denken ließe. So hat auch die Mehrzahl der Väter tatsächlich im ersten Sohne die Heidenwelt erblickt, welche den Juden voranging <sup>3)</sup>. Der Text widerspricht aber ganz klar, und darum kann man diese Auffassung höchstens wieder als naheliegende Anwendung gelten lassen <sup>4)</sup>.

Harnack <sup>5)</sup> findet es erwähnenswert, daß der Gedanke von Juden und Heiden hier nicht enthalten ist. Allein er hätte die Erweiterung des Gedankens im zweiten Gleichnis von den bösen Weingärtnern beachten sollen. Alle drei Evangelisten erzählen das Gleichnis (Mt 21, 33ff; Mk 12, 1ff; Lk 20, 9ff). Mt und Mk betonen, dem Zusammenhang entsprechend, die Führer als An-

<sup>1)</sup> Auch Wendt (Lehre Jesu <sup>2</sup> 500), der die Bedeutung des Heilstodes Jesu ganz gewaltig abschwächt, sagt hier: „Viele, nämlich alle, welche von ihm lernen wollen.“

<sup>2)</sup> Röm 5, 12—19; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14; Hebr. 2, 9. Der universale Gedanke ist natürlich nicht zu verkennen. Aber dafür soll das evangelische Wort durch die Erinnerung an die paulinische Lehre „kommentiert“ worden sein; Holtzmann, Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 160; Loisy, Evangelium und Kirche 87.

<sup>3)</sup> Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, welcher freilich schon bemerkt, daß andre die Deutung nicht zulassen, u. s. w. Vgl. Fonck, Die Parabeln 335. Jülicher (Gleichnisreden II 385): „Unkritische Köpfe in allen Jahrhunderten und kritische im letzten haben ein Programm über die Zuwendung des Gottesreiches an die Heiden mit Übergang der zuerst berufenen Juden hier ergrübelt.“

<sup>4)</sup> Maldonat (Comment. I 297) meint im Hinblick auf die Autorität so vieler Väter, daß Jesus hier „obscure et oblique“ den Gegensatz von Juden und Heiden im Auge habe, während Salmeron (De parab. D. N. J. Chr., Comment. in ev. hist. t. VII [Colon. Agripp. 1602] 227 <sup>b</sup>) ihn, „etsi verus sit in seipso“, ausdrücklich ablehnt. <sup>5)</sup> Die Mission 26 A 1.

geredete, bei Lk steht das Volk im Vordergrund. Bei allen drei Evangelisten spielen aber sowohl Volk wie Führer eine Rolle. Man sieht von kritischer Seite gern im Gleichnis eine Allegorie, welche von den Evangelisten erfunden wurde und Jesu Gedanken völlig überwuchert hat; das Urchristentum, nicht Jesus soll hier das Wort führen <sup>1)</sup>. Und doch, die drei Evangelisten berichten das Gleichnis mit einer Reihe von Eigentümlichkeiten, welche für die Treue der Berichterstattung mehr sprechen als absolute Identität. Daß eine Allegorie vorliegt, ist richtig; deren Unmöglichkeit zu behaupten, beruht aber auf einem falschen Maßstabe, welcher an der griechischen Rethorik orientiert ist <sup>2)</sup>. Harnack selbst <sup>3)</sup> möchte sich nicht sicher entscheiden. Der durch das alttestamentliche Bild nahegelegte Grundgedanke ist ohne Frage der Übergang des Reiches vom offiziellen Israel auf ein anderes *ἔθνος*. Das Psalmzitat (118, 22) zeigt deutlich, daß nunmehr nach der Verwerfung des geliebten Sohnes die *βασιλεία* durch einen Neubau begründet wird (Mt v. 42; Mk v. 10; Lk v. 17); Israel hat sich durch sein Verhalten als unwürdig erwiesen. Alle drei Referenten nennen eine Fortnahme des Reiches von seinen bisherigen Trägern und die Übergabe an *ἄλλοις*, bzw. *ἄλλοις γεωργοῖς* (Mt v. 41; Mk v. 9; Lk v. 16); Mt hat in v. 43 noch einen besonders bekräftigenden Zusatz, welcher das Bild verläßt und unmittelbar die Wirklichkeit schildert: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, welches die Früchte desselben bringt.“

Man sucht nun die Beweiskraft des Gleichnisses dadurch zu entkräften, daß man hier anstatt des Gegensatzes von Juden und Nicht-Juden wieder den des führenden Teiles zu einem anderen Teile desselben Volkes annimmt <sup>4)</sup>. Harnack betont, daß weder bei Mt noch bei Mk von den Heiden die Rede sei; Mk spreche mit Absicht nur von den „ändern“, auch Mt 21, 43 sei nur das „Volk“ dem offiziellen Israel gegenübergestellt. Sehr einfach ist die Lösung: weil dieser Vers in den Parallelen fehlt, deswegen hat er wohl auch nicht in der apostolischen Quelle gestanden <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 406.      <sup>2)</sup> Vgl. oben S. 53 A 4.

<sup>3)</sup> Die Mission 26 A 3.

<sup>4)</sup> Jülicher, Gleichnisreden II 404; Pfleiderer, Urchristentum I<sup>2</sup> 633; Harnack, Die Mission 26 A 3; auch Bousset (Jesus 46) läßt diese Möglichkeit offen; ebenso Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes 56.

<sup>5)</sup> Ed. v. Hartmann, Das Christentum des NT<sup>2</sup> 103.

B. Weiß<sup>1)</sup> sieht demgegenüber gerade in dem Vers einen Überrest aus der apostolischen Quelle wegen der Voraussetzung der Angeredeten als Volk.

Es ist nun zu beachten, daß in v. 43 die parabolische Rede-weise verlassen und die tatsächlichen Verhältnisse ausdrücklich genannt werden. Harnacks Gedanke ist nicht ganz abzuweisen. Denn es wird tatsächlich ein Gegensatz zum offiziellen Israel statuiert. Nur darf man diesen nicht in einem Teile des israelitischen Volkes selbst verwirklicht finden. Denn das Gottesreich, nicht nur die Verwaltung desselben, soll auf andre Schultern gelegt werden, und das „Volk“ im Sinne Harnacks gehörte bereits der alttestamentlichen Theokratie an. Es ist auch nicht richtig, die Heidenwelt als solche unter den neuen Trägern des Reiches zu verstehen<sup>2)</sup>. Fonck<sup>3)</sup> hat hier ganz richtig gefühlt, daß das innere Wesen des bisherigen „Reiches“ mit seiner äußeren Form nicht völlig identisch war; es umfaßte „den Inbegriff der Heilmittel und Veranstaltungen des Herrn, durch die er die Menschen zur wahren Erkenntnis und zur treuen Erfüllung seines höchsten Willens und dadurch zu ihrer eigenen Beseligung führen wollte“. So hatte das ganze Volk die Pflicht, an diesem „Weinberge“ zu arbeiten, wie ja auch die Sendung der „Knechte“ durch den *οικοδομότης* nicht nur den Führern, sondern dem ganzen Volke gegolten hatte. Die Führer sind Repräsentanten des Volkes selbst, und was sie tun, tun sie im Namen des Volkes. Bei der Verurteilung Jesu sieht man ja deutlich, daß das von den Führern aufgehetzte Volk den Messias selbst verwirft, somit das Urteil der Führer bestätigt (Mt 27, 25). Es ist also richtig, daß das Gottesreich jetzt dem offiziellen Israel genommen wird. Aber die „anderen“, welchen es gegeben wird, bilden die neue messianische Gemeinde, und hier hört jede privilegierte Stellung auf. Es ist eben jene Gemeinde genannt, welche in einem andern Texte bei Mt (16, 18) als die Kirche bezeichnet ist, die der Herr bauen will<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Das Mt-Ev. <sup>9</sup> 371.

<sup>2)</sup> Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVI (1893) 127; Holtzmann, Handkommentar I<sup>3</sup>, 1, 274; B. Weiß, Das Mt-Ev. <sup>9</sup> 371.

<sup>3)</sup> Die Parabeln 352; vgl. Bugge (Die Hauptparabeln 301), welcher sich auf Trench (Notes on the parables, London 1898, 201) beruft.

<sup>4)</sup> Vgl. Batiffol in Bulletin de litt. ecclés. 1904, 57. Auch Weinöl, (Die Gleichnisse<sup>2</sup> 57) gibt zu, daß Mt v. 43 „die Christenheit so deutlich wie möglich als das neue Gottesvolk geweissagt sei“. Natürlich soll darum der

Jülicher<sup>1)</sup> hat ganz Recht, daß eine polemische Beziehung gegen das ganze Volk Israel in exklusiv heidenfreundlichem Sinne bei keinem der drei Synoptiker vorliege. Es ist nicht gesagt, ob unter den ἄλλοι, bezw. dem neuen ἔθνος nicht auch Juden zu finden sind. Es heißt nur, daß die Juden als Volk nicht mehr ein Anrecht auf die auserwählte Gotteskindschaft haben werden. Das charakteristische des Reiches besteht nur darin, daß seine Träger, seien es Heiden oder Juden, die guten Früchte desselben bringen (ποιεῖν τοὺς καρποὺς αὐτῆς): nationale Beschränktheiten hören auf, sittliche Qualitäten entscheiden im neuen Reiche. Selbst B. Weiß, welcher eine allegorische Überarbeitung der Parabel annimmt, läßt in dem von Jesus selbst gesprochenen Urgleichnis den Gedanken vom Übergang des Gottesreiches von einem Volke auf die ganze Menschheit enthalten sein<sup>2)</sup>. Man kann vielleicht schon von vornherein aus dem Zusammenhange mit dem vorhergehenden Gleichnis bei Mt schließen, daß hier eine Erweiterung des Gedankens über die Grenzen Israels hinaus vorliege. Denn es ist eine wiederholt zu beobachtende Gewohnheit des Herrn, Gleichnispaare zu erzählen, von denen das zweite den Gedanken des ersten ergänzt<sup>3)</sup>. Wenn nun im Gleichnis von den beiden Brüdern der Gegensatz zwischen Gutgesinnten und Widerspenstigen innerhalb desselben Volkes gemeint ist, dann erweitert sich jetzt der Gedanke zu dem Gegensatze zwischen Israel als bisherigem Träger der Offenbarung und der neutestamentlichen Gemeinde im universalen Sinne.

Das gesagte zeigt, was von Harnacks Behauptung zu halten ist, die Parabel fordere geradezu auf, Jesus von der Heidenmission sprechen zu lassen, aber Mk sowohl wie Mt hätten die Aufforderung abgelehnt. Ein eigentlicher Missionsgedanke ist freilich

---

Vers vom Evangelisten herkommen. Auch J. Weiß (Die Schriften des NT I<sup>2</sup> 364) sagt: „Mt hat v. 43 eine Anwendung eingefügt, wonach die Bauernpächter nicht die Führer des Volks, sondern die Juden im ganzen sind, denen ‚ein andres Volk‘ entgegengestellt wird.“

<sup>1)</sup> Gleichnisreden II 405.

<sup>2)</sup> Die Religion des NT 303. -- Es ist nicht ganz unrichtig, in Ap 28, 28 ein Echo von Mt 21, 43 zu erblicken; Krieg in La liberté chrétienne VIII (1905) 414.

<sup>3)</sup> Z. B. Mt 9, 16f (und Parall.): Vom neuen Flick und vom neuen Wein; Mt 13, 31ff; Lk 13, 18ff: Senfkorn und Sauerteig; Mt 24, 45ff: Vom treuen und untreuen Knecht, sowie von den klugen und törichten Jungfrauen. Vgl. Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 119ff.



nur andeutungsweise zu finden, nämlich in den Worten ἐκδώσεται v. 41 und δοθήσεται v. 43. Aber der universale Inhalt ist unverkennbar.

Vielleicht noch deutlicher erhellt dies aus dem Gleichnis vom Hochzeitsmahl, welches Mt mit dem vorigen aus sachlichen Gründen verbindet, da er gerade an dieser Stelle das energische Zurücktreten Israels und das Hinzukommen der Heiden betonen will. Lk wird die richtige Stelle bei Gelegenheit des pharisäischen Gastmahls aufbewahrt haben. Dieses Gleichnis enthält aber nicht nur den universalen Gedanken vom Eintritt der Heiden, sondern es zeigt auch deutlich Missionsideen. Wir kommen darum im nächsten Paragraphen eingehender darauf zurück <sup>1)</sup>.

Zu beachten sind noch einige Tatsachen aus der Zeit des feierlichen Einzuges Jesu in Jerusalem (Mt 21, 2ff), also aus jener Zeit, welcher auch die eben besprochenen Parabeln nicht fernliegen. Der Einzug selbst ist insofern von Bedeutung, als Jesus wohl ganz unfraglich im Hinblick auf die Weissagung des Zacharias (9, 9) handelt <sup>2)</sup>. Denn die Aussendung nach einem Reittiere ist an sich schon eine auffallende Handlungsweise bei Jesus. Dazu kommt, daß er auch sonst betont, daß Prophetenweissagungen in seiner Person in Erfüllung gegangen seien <sup>3)</sup>. Mt selbst deutet dies dadurch an, daß er die Prophetie gleich nach dem Aussendungsbefehl nennt, nicht erst nach der Ausführung desselben. Den Jüngern freilich wird diese Beziehung damals kaum zum klaren Bewußtsein gekommen sein; Jo (12, 15f), welcher allein neben Mt auf die Weissagung hindeutet, bemerkt ausdrücklich, daß ihnen erst später das Verständnis aufging. Eine ganze Reihe von Vätern <sup>4)</sup> hat den von Mt berichteten Zug von den beiden Eseln, dem Muttertier und dem Füllen, symbolisch auf das Heidentum und Judentum gedeutet. Wichtiger ist aber die Weissagung des Propheten. Mt zitiert nur den v. 9, welcher auf den äußeren Vorgang Bezug hat, paßt ihn sogar durch eine kleine Änderung aus Js 62, 11 der

<sup>1)</sup> Vgl. unten S. 142ff.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 31.

<sup>3)</sup> Mk 9, 12; 12, 10f; 14, 21. 27. 49; Lk 4, 17ff; 7, 22; 22, 37. Vgl. oben S. 71 A 4.

<sup>4)</sup> Justinus (Dial. c. Tryph. 53; Migne, S. gr. VI 593), Origenes, Chrysostomus, Hieronymus (Schanz, Comm. über d. Ev. d. hl. Mt 433), Augustinus (tract. 51 in Jo n. 5; Migne, S. l. XXV 1765): „Sed pullum asinae in quo nemo sederat... intelligimus populum gentium, qui legem domini non acceperat.“

Situation genauer an. Allein der Prophet schildert den Messias an der genannten Stelle als Friedensfürsten über alle Völker. An diesen Teil der Prophetie muß Jesus ebenfalls gedacht haben, wenn er überhaupt auf Zacharias Rücksicht nahm.

Jesus begibt sich nach dem Einzug in die Stadt sofort zum Tempel und nimmt die Reinigung desselben vor. Er hält den Verkäufern das Wort des Propheten entgegen: mein Haus ist ein Bethaus (Js 56, 7), und verurteilt ihr unwürdiges Treiben, daß sie sich im Tempel sicher fühlten wie in einer Räuberhöhle (Jer 7, 11). Bei Mk (11, 17) findet sich nun das Prophetenwort vervollständigt durch den Zusatz: *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*. Harnack <sup>1)</sup> meint, man könne von diesem Satze „wohl absehen“. Es ist aber zunächst schon fraglich, ob man dies Wort wirklich nur als Zusatz des Evangelisten betrachten soll, welcher das Prophetenwort einfach vervollständigen wollte. B. Weiß <sup>2)</sup> bestreitet dies ganz entschieden. Eine gewisse Rücksichtnahme auf heidenchristliche Leser dürfte bei Mk unverkennbar sein. Mt (21, 13) und Lk (19, 46) lassen den Zusatz fort, weil der Hauptnachdruck auf dem „Bethaus“ gegenüber der „Räuberhöhle“ liegt <sup>3)</sup>. Allein überflüssig ist der Zusatz nicht. Vielmehr verschärft er den Gegensatz und setzt die Angeredeten noch mehr ins Unrecht. Es ist recht gut möglich, daß auch die Beziehung zum Vorhofe der Heiden Jesum mitbestimmte, den ganzen Vers aus Js 56, 7 zu zitieren. Aber selbst wenn Jesus dies Wort nicht zugesetzt hätte, so folgte hier wieder aus der Tatsache, daß er den ersten Teil des Verses (nach allen drei Synoptikern) gesagt, daß ihm der durch diese Prophetie ausgedrückte weltweite Gedanke, welcher sich ja auf die messianische Zeit bezog, nahegelegen hat. Der Tempel ist für Jesus vor allem ein Haus des Gebetes — das alttestamentliche Opfer ist als legitimer Akt der Gottesverehrung eine besondere Art des Gebetes —, und an diesem Akte der Gottesverehrung sollen alle Heidenvölker teilnehmen. Daß diese Teilnahme sich schließlich nicht auf den steinernen Tempel in Jerusalem beziehen soll, geht aus unserer Stelle freilich nicht hervor, zeigt aber Jesu sonstige Haltung.

Der Tempel als Mittelpunkt der alttestamentlichen Religions-

<sup>1)</sup> Die Mission 27 A 1.

<sup>2)</sup> Die Ev. d. Mk u. Lk <sup>9</sup> 178; vgl. Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 370.

<sup>3)</sup> Das betont auch Wellhausen, Das Ev. Marci 97.

übung war für Jesus Gegenstand der höchsten Ehrfurcht <sup>1)</sup>. Aber der Blick in die Zukunft wird ernst, und hier sagt er nicht nur den Eintritt der Heiden ins Reich und die Verwerfung der Juden als Volk voraus, sondern er spricht auch ganz deutlich von der einstigen Vernichtung des Tempels und der Stadt Jerusalem. Schon die symbolische Verfluchung des Feigenbaumes <sup>2)</sup> weist darauf hin; auch das Gleichnis vom Hochzeitsmahle hat Mt 22, 7 einen unverkennbaren Zug, und die Klage über Jerusalem (Mt 23, 37f; Lk 13, 34f) hat die Zerstörung zur unmittelbaren Voraussetzung. Besonders klar drückt Jesus sich in der Einleitung zu den Parusie-reden aus, wenn er davon spricht, daß nicht ein Stein auf dem andern bleiben solle (Mt 24, 2; Mk 13, 2; Lk 19, 44; 21, 6). Ja hier muß er so ernst und so eindrucksvoll gesprochen haben, daß den Aposteln trotz der für jeden Israeliten tief schmerzlichen Voraussage nicht der geringste Zweifel an der Wahrheit der Worte aufsteigt, daß sie ihn nur nach dem „Wann“ zu fragen wagen (Mt v. 3; Mk v. 4; Lk v. 7). Auch die Anklage vor dem hohen Rate (Mt 26, 61) und der Spott am Kreuze (27, 40) mögen neben dem von Jo (2, 19) berichteten Worte Jesu Andeutungen über den einstigen Untergang des Tempels zur Grundlage haben. Das Synedrium mußte sehr wohl fühlen, daß die Ideen Jesu den Bestand des Tempels bedrohten und daß nur die Beseitigung des verhaßten Propheten in etwa dieser Gefahr vorbeugen konnte <sup>3)</sup>. Harnack hält die Prophezeiung vom Untergang des Tempels für den Ausgangspunkt der inneren Entwicklung der Jünger, welche sie schließlich zur Heidenmission geführt hat <sup>4)</sup>. Es ist jedoch zu viel gesagt, hier vom Ausgangspunkt zu sprechen. Denn die Weissagung ist doch mehr ein negativer Hinweis auf den einstigen Eintritt der Heiden ins Gottesreich. Die positiven Aussagen, vor allem die noch zu besprechenden eigentlichen Missionsaussprüche Jesu, müssen stärker betont werden. Allein ein gewichtiges Moment in der Stellung Jesu zum Universalismus bleibt die Vorhersage der Zerstörung auf jeden Fall.

<sup>1)</sup> Es geht darum entschieden zu weit, aus der Polemik Jesu gegen den Handel im Tempel auf eine Demonstration gegen den Tempel selbst zu schließen, weil ja der Handel die Voraussetzung des Kultus bildete. So Brückner, Die ewige Wahrheit der Religion Jesu 1897, 39f; bei Holtzmann, Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 91.

<sup>2)</sup> Mt 21, 19; Mk 11, 13; vgl. das Gleichnis Lk 13, 6—9.

<sup>3)</sup> Vgl. Schell, Christus 136 ff. <sup>4)</sup> Die Mission 35 A 2.

## § 6. Missionsgedanken Jesu.

Der „intensive Universalismus“ von Jesu Lehre, sowie der unmittelbare Hinweis auf die nichtisraelitische Menschheit enthalten noch keine eigentlichen Missionsgedanken. Wohl bilden sie die notwendige Voraussetzung dazu, letzterer zeigt auch klar, daß Jesus die Konsequenzen aus seiner Lehre mit Bewußtsein gezogen hat. Es fragt sich aber, ob er diese Konsequenzen soweit ausdehnte, daß er geflissentliche Bemühungen um das Heil der Heidenvölker verlangte. Um dies zu entscheiden, muß man auf das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern eingehen. Denn in der Tatsache der Jüngerwahl ist der nächste Grund für eine (wie auch immer beschaffene) Missionstätigkeit gegeben.

Es entsprach den jüdischen Gewohnheiten, daß ein berühmter Rabbi einen Schülerkreis um sich sammelte. Und so scharte sich auch um Jesus sehr bald eine Anzahl von Jüngern, *μαθηταί* (Mk 4, 10; vgl. 3, 13; Lk 6, 13). Aus dieser größeren Zahl wählte Jesus dann einen engeren Kreis aus, welcher zu seinen intimsten Schülern und ständigen Begleitern gehörte. Wellhausen<sup>1)</sup> hält es freilich — ebenso wie Seufert<sup>2)</sup> — für fragwürdig, ob die Apostel überhaupt ins Leben Jesu gehören und ob Jesus sie für die Mission auserwählt und ausgesandt hat. Er meint, daß sie wohl erst in den Anfang der Apostelgeschichte zu setzen seien, obwohl er sie vielleicht beim letzten Mahle als anwesend voraussetzen will, so daß sie gewissermaßen „die testamentarischen Erben des Meisters“ wurden. Bei Markus wären nämlich die *μαθηταί* eine unbestimmte und wahrscheinlich nicht ganz konstante Masse. Es ist ja erklärlich, daß Wellhausen bei seiner Zurücksetzung jeder außer-markanischen (bei ihm nach-markanischen) Überlieferung den Bericht des zweiten Evangelisten allein gelten läßt. Er muß aber selbst zugeben, wie häufig die *δωδεκα* im Unterschiede von dem weiteren Jüngerkreise auftreten<sup>3)</sup>. Aber alle jene Stellen für unecht zu

<sup>1)</sup> Einleitung in die drei ersten Evangelien 112.

<sup>2)</sup> Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates, Leiden 1887; Über den Ursprung und die Bedeutung des Zwölfapostolats in der christlichen Kirche, Karlsruhe 1903. Vgl. Brückner in Protestant. Monatshefte X (1906) 360.

<sup>3)</sup> Vgl. E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im NT 4 ff; Monnier, La notion de l'apostolat 104: „Le nombre des Douze est une donnée absolument sûre, et leurs noms nous ont été transmis par la tradition avec une fidélité presque absolue.“

erklären, ist doch eine allzu gewaltsame Exegese. Es ist geradezu unrichtig, daß Lukas allein die Zwölf von der Menge der Jünger bestimmt unterschieden habe. An folgenden Stellen sind sie ausdrücklich von ihr getrennt: Mt 9, 37 und 10, 1. 2. 5; 11, 1; 19, 28; 20, 17; 26, 14. 20. 47; Mk 3, 14; 4, 10; 6, 7. 30; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 10. 17. 20. 43.

Lukas berichtet nun, daß Jesus selbst diesem engeren Jüngerkreise den Namen *ἀπόστολοι* gegeben habe (6, 13). Es liegt gar kein Grund vor, diese Nachricht zu bezweifeln. Denn so erklärt sich am besten die schnelle Verbreitung des Aposteltitels in der ältesten Zeit, wie die Apostelgeschichte dies beweist. Lukas hat bei seinen sorgfältigen Erkundigungen erfahren, daß die Bezeichnung vom Meister selbst herstamme, wenn auch zuzugeben ist, daß der Text selbst (*καί*) einen Anhaltspunkt dafür bietet, daß Jesus die Zwölf nicht gleich bei der Berufung Apostel nannte <sup>1)</sup>. Ebenso sicher ist, daß der ganze Komplex der Vollmachten, welcher den Aposteln nach Jesu Auferstehung zuteil wurde, damals noch nicht auf sie übergegangen war <sup>2)</sup>. Daß der Aposteltitel auch auf weitere Kreise der evangelischen Arbeiter übertragen wurde, ist allerdings sicher <sup>3)</sup>, beweist aber nichts gegen die ursprüngliche Beschränkung auf das Zwölferkollegium in ganz spezifischem Sinne. In den Evangelien freilich ist der Ausdruck *ἀπόστολος* nicht oft gebraucht. Bei Mt und Mk findet er sich nur je einmal, bei Lk

<sup>1)</sup> Haupt, a. a. O. 108. Wenn aber auch der Ausdruck *ἀπόστολος* auf dem Sendungsbegriffe (Mk 3, 14: *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς*) beruht, so ist nicht einzusehen, warum Jesus die Ableitung selbst nicht ausdrücklich vollzogen haben soll (auch gegen Batiffol, L'apostolat, in *Revue biblique* 1906, 530). Eine indirekte Herkunft des Namens von Jesus gibt übrigens auch Haupt zu. Das Judentum hat den Namen in diesem Sinne nicht gekannt (vgl. Hermann Vogelstein, Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum. *Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums* NF XIII [Breslau 1905] 427 ff), selbst wenn es eine dem christlichen Apostolat ähnliche Einrichtung in vorchristlicher Zeit (Harnack, *Die Mission* 237 ff [I<sup>2</sup> 274 ff]; vgl. *The Jewish Encyclopedia* X [1905] 222) bereits besessen hätte. Vgl. aber Monnier, *La notion de l'apostolat* 16 ff.

<sup>2)</sup> In diesem Sinne hat Monnier (a. a. O. 145) ganz Recht: „Le Christ selon la chair avait des disciples; seul le Ressuscité pouvait instituer des apôtres, c'est-à-dire des délégués en un sens permanent et définitif, des plénipotentiaires.“

<sup>3)</sup> Vgl. Bruders, *Die Verfassung der Kirche*, Mainz 1904 (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte von Ehrhard und Kirsch IV, 1, 2) 25 ff; 346 f.



6 mal, bei Jo auch 1 mal. Syrsin übersetzt nun Mt 10, 2 „Schüler“ statt „Apostel“. Daraus folgert Merx <sup>1)</sup>, daß der in den griechischen Handschriften und auch der Pešittha enthaltene Ausdruck *ἀπόστολος* redaktioneller Zusatz sei. Damit wäre bei Mt der Apostelname überhaupt nicht mehr zu finden. Ich glaube nun, daß diese Annahme überflüssig ist und dem Syrsin zu viel vertraut. Denn soviel ist zum mindesten unbestreitbar, daß zur Zeit, da Mt schrieb die Zwölf den Apostelnamen bereits trugen, während allerdings die Benennung *οἱ δώδεκα* daneben ebenfalls bestand. Auch bildet der *ἀπόστολος* in 10, 2 keine Störung im Texte. Mt will eben sagen, daß die 10, 1 genannten *μαθηταί* jene vom Herrn bereits so bezeichneten und jetzt unter diesem Namen allgemein bekannten Apostel seien. Syrsin kann leicht „Apostel“ in „Jünger“ geändert haben im Hinblick auf v. 5 und 11, 1, um so eine Gleichheit in die Bezeichnung hineinzubringen.

Wenn nun auch der Ausdruck *ἀπόστολος* bei den Synoptikern nicht häufig zu finden ist, so ist doch das entsprechende Verbum *ἀποστέλλειν* sehr oft gebraucht. Und gerade hieraus ergibt sich der wesentliche Inhalt des Begriffes: die unmittelbare Sendung durch Christus selbst. Das ist nun wichtig für die Missionsfrage. Denn hat der Heiland Jünger zum Zwecke der Sendung ausgewählt <sup>2)</sup>, so hat er damit seine Missionsabsichten bekundet. Es fragt sich nur, wie weit der Gesichtskreis dabei ausgedehnt war. Hier sucht man nun eine der Hauptschwierigkeiten festzustellen.

Alle drei Synoptiker berichten nämlich von einer Sendung der Apostel: Mk 6, 7—11; Lk 9, 1—5; am ausführlichsten Mt 10, 5—42. Außerdem berichtet Lk 10, 1 ff noch von einer Aussendung der 70 Jünger. Das meiste Interesse erregt natürlich der Bericht des Mt, da die wenigen Worte bei Mk und Lk in dem größeren Berichte enthalten sind. Man hat nun die Sendungsrede nicht nur in Einzelheiten, sondern auch in ihrem Grundgedanken in der verschiedensten Weise beurteilt. Harnack <sup>3)</sup> erklärt: Auswahl und Sendung der Apostel wird „ohne Beziehung auf die Weltmission“

<sup>1)</sup> Die vier kanon. Evangelien II, 1, 156 ff.

<sup>2)</sup> Eine eingehende Erörterung der modernen Fragestellung, ob der Apostolat im Sinne Jesu ein eigentliches Amt gewesen sei, kann hier nicht geboten werden. Eine Spezialuntersuchung darüber (gegen Sohm, Harnack, Haupt, Monnier u. s. w.) von katholischer Seite wäre sehr lohnend.

<sup>3)</sup> Die Mission 25.

berichtet. Dagegen betont J. Weiß<sup>1)</sup>, daß Mt seiner sonstigen Gewohnheit gemäß trotz einiger partikularistischer Worte den Auftrag als „Instruktionsrede für die Völkermission“ aufgefaßt habe.

Es ist nun zunächst gar keine Frage, daß die Auswahl von gerade 12 Aposteln eine Beziehung zu den 12 Stämmen Israels tragen muß<sup>2)</sup>. Wie Jesus seine eigene Sendung auf das auserwählte Volk eingeschränkt erkennt, so wählt er auch seine Gehülfen im Hinblick auf dieses Volk und sendet sie während seiner eigenen Wirksamkeit nur an die Stammesgenossen. Mt 10, 5—6 — nach J. Weiß, dem Holtzmann<sup>3)</sup> und Loisy<sup>4)</sup> folgen, eine Generalisierung der 15, 24 zur Syrophönizierin gesprochenen Worte — ist ein auf keine Weise hinwegzuinterpretierender Beweis: auf den Weg der Heiden gehet nicht und in eine samaritanische Stadt tretet nicht ein; gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Die Jünger wären gar nicht auf den Gedanken gekommen, bei dieser Sendung des Meisters Heidenmission im großen Stile zu betreiben. So etwas lag ihnen völlig fern. Deshalb braucht man aber mit (Loisy<sup>5)</sup> die Worte nicht als späteren Einschub aufzu-

<sup>1)</sup> Das älteste Evangelium 81.

<sup>2)</sup> Vgl. schon den Barnabasbrief (8, 3; Funk I<sup>2</sup> 62): ... δεκαδύο εἰς μακρότερον τῶν φυλῶν (ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ Ἰσραὴλ), εἰς τὸ κηρύσσειν. Loisy (Revue d'histoire et de littérature religieuses X [Paris 1905] 101): „Douze était un chiffre voulu pour une raison symbolique, mais ce fut aussi un chiffre réel.“ Man wird aber auch in der Zwölfzahl den genau zu Jesu sonstiger Stellung zum A T passenden (vgl. oben S. 69 ff) Symbolismus finden, daß einerseits die innige Beziehung zum A B gewahrt bleibt, andererseits mit den zwölf Aposteln ein neuer Bund beginnt, wie einst die zwölf Stammeshäupter den A B begründeten.

<sup>3)</sup> Handkommentar I<sup>3</sup>, 1, 232.

<sup>4)</sup> A. a. O. 110.

<sup>5)</sup> A. a. O. 111. E. Schott (Die Aussendungsrede Mt 10. Mk 6. Lk 9. 10, Zeitschr. f. die neut. Wiss. VII [1906] 140—150; vgl. 150) wiederholt den beliebten Einwand, der beweisen soll, daß das ganze Spruchstück erst nachträglich zu einer Aussendungsrede gestempelt wurde: Jesus konnte die Jünger nicht damals schon aussenden, weil sie noch nicht zum Glauben an die Messianität gekommen wären. Das volle Verständnis hatten sie damals allerdings noch nicht, und darum wäre eine großzügige Heidenmission auch kaum möglich gewesen. Allein die gangbare Annahme, das Cäsareaereignis (Mt 16, 13 ff) als Anfangspunkt des Glaubens zu fassen, ist eine arge Übertreibung. — Ebenso wenig stichhaltig ist die Bemerkung, es folge der ersten Sendung keine zweite nach, spätere Versuche seien sogar mißlungen. Wo steht denn der vom Herrn angeregte spätere Versuch, der mißlang? Jesus wollte eben vor der Himmelfahrt von den Aposteln keine dauernde, selbständige Tätigkeit.

fassen und an einen „Protest“ zu denken, „der sich nur verstehen läßt, wenn tatsächlich die Grenzüberschreitung schon erfolgt war“ <sup>1)</sup>. Vielmehr sollte eine Warnung ausgesprochen werden, den im Lande Israel, vielleicht auch in der Dekapolis wohnenden Heiden und den Samaritanern das Gottesreich zu verkündigen. Erfahrungen, welche Jesus bei einzelnen Heiden und in Samaria gemacht, konnten die Apostel leicht veranlassen, auch an diese sich zu wenden. Und doch wären sie damals noch nicht imstande gewesen, ähnlich wie ihr Meister, in solchen Ausnahmefällen eine gleiche Umsicht zu beweisen <sup>2)</sup>. Sie hätten auch das Religiöse vom Nationalen noch nicht reinlich zu trennen vermocht, sodaß eine Mission im Sinne Jesu einfach nicht geschehen konnte. Außerdem sollte die Arbeit der Jünger jetzt noch kein voller Ersatz für das Wirken des Meisters sein <sup>3)</sup>. Wohl wird Jesus daran gedacht haben, in milder Barmherzigkeit sein eigenes Wirken durch Heranziehung von Hilfskräften zu vervielfältigen (vgl. Mt 9, 36 ff.). Allein es sollte doch mehr ein vorbereitendes Wirken (vgl. Lk 10, 1) für eigene Tätigkeit sein. Haupt <sup>4)</sup> vergleicht es mit der Wirksamkeit des Täufers. Indem so der Boden durch die Jünger zum ersten Male gelockert wurde, konnte der Heiland selbst nachher leichter weiterarbeiten, sodaß die Wirksamkeit der Apostel tatsächlich eine Unterstützung der Arbeit Jesu wurde. Insofern hat Loisy <sup>5)</sup> recht, daß die Aussendung nicht ein „simple exercise

---

<sup>1)</sup> Wellhausen in Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1907, 10f. Im direkten Gegensatze dazu meinte Beyschlag (Das Leben Jesu II <sup>4</sup> [Halle 1901] 231 A 4), die Tatsache, daß Jesus hier ausdrücklich eine Grenzlinie zu ziehen für nötig befände, beweise am besten, in welch weitherzigen Gesinnungen er die Apostel bisher erzogen habe. Dagegen kann man aus den Worten *ὁ δὲ μᾶλλον* (v. 6) mit Knabenbauer (Comm. in ev. s. Mt I <sup>2</sup> 395) kaum schließen: „alteram quoque postea fere missionem obscure indicatur.“ Ich kann dies auch nicht einmal „obscure“ aus den Worten heraushören.

<sup>2)</sup> Le Camus (Leben unseres Herrn Jesus Christus I [Freiburg 1893] 397): „Heidenbekehrung ging jetzt noch über ihre Kräfte.“ Didon (Jesus Christus I <sup>4</sup> [Regensburg 1906] 562) spricht von einer Erleichterung der Aufgabe und einer Anpassung an die Kräfte der auserwählten Arbeiter.

<sup>3)</sup> Hineingetragen ist aber der Gedanke von Oscar Holtzmann (Leben Jesu, Tübingen und Leipzig 1901, 216): das Verbot, Heiden- und Samariterstädte aufzusuchen, beweise, „wie dringlich die Predigtarbeit“ bei Juden allein schon sei.

<sup>4)</sup> Zum Verständnis des Apostolats im NT 31f; vgl. Monnier, La notion de l'apostolat 110. <sup>5)</sup> A. a. O. 109.

préparatoire“ gewesen sein kann. Man braucht darum aber nicht an einen Ersatz für mangelnde persönliche Wirksamkeit zu denken <sup>1)</sup>. Und daß mit der vorbereitenden Unterstützungsarbeit nebenbei auch eine Vorbereitung für die spätere Mission in weiteren Kreisen in Jesu Absicht lag, daß also die Sendung zugleich den Charakter einer Probesendung trug, kann man wohl auch nicht leugnen <sup>2)</sup>.

Es ist von Interesse, daß ein Exeget des 16. Jahrhunderts, J. Ferus († 1554), die Gründe, weshalb Jesus die Jünger zuerst nur zu den Juden gesandt habe, in großer Vollständigkeit zusammengestellt hat <sup>3)</sup>. Er nennt folgende:

1. Die Erlösung war noch nicht vollbracht, und die Apostel besaßen noch nicht den hl. Geist.

2. Zur Vorbereitung (quasi in quadam palaestra exercitati) für die spätere Mission.

3. Zur Anspornung für weitere Missionstätigkeit, indem sie sahen, wie ihre Predigt bei den Juden durch Gottes Kraft und durch Wunder bestätigt wurde.

4. Um dem Verdachte vorzubeugen, daß die von den Juden zugefügten Unbilden ihn aus Rache veranlaßten, die Apostel zu den Heiden zu senden.

5. Um den Juden den Entschuldigungsgrund zu nehmen, sie hätten nichts vom Evangelium gehört.

6. Um auf die Weissagung Ez 34, 12 (Ego ipse visitabo oves meas...) hinzuweisen.

7. Es war angemessen, daß die, welche zuerst das Gesetz empfangen hatten, auch zuerst das Evangelium erhielten, da das Gesetz ja ein „paedagogus ad Christum“ war.

Es ergibt sich nun, daß die Sendungsworte bei Mt nur für die damalige Aussendung der Apostel zu den verlorenen Schafen Israels eine Bedeutung haben. Freilich wird dies nicht allgemein anerkannt. Harnack <sup>4)</sup> erblickt hier die älteste Absicht ausgesprochen, gegen welche Paulus und andere später Heidenmission betrieben haben. Und zwar beruft er sich zur Stütze dieser Auf-

<sup>1)</sup> Holtzmann, Handkommentar I<sup>3</sup>, 1, 357. — Nach Wendt (Lehre Jesu<sup>2</sup> 14; vgl. 473) hat sich Jesus als einzelner der großen Aufgabe der Verkündigung nicht gewachsen gefühlt. Vgl. J. Weiß, Das älteste Evangelium 82.

<sup>2)</sup> Gegen J. Weiß, Jesu Predigt vom Reiche Gottes<sup>2</sup> 100.

<sup>3)</sup> In sacros. Jesu Christi evangel. sec. Matth. comment. Moguntiae 1559, 365.

<sup>4)</sup> Die Mission 368. Dagegen Wendt (Lehre Jesu<sup>2</sup> 473): „Daß sie in aller Zukunft ihre Predigt vom Reiche Gottes nur den Juden in Palästina bringen dürften, war damit durchaus nicht gesagt.“ Vgl. S. 607. Nach Resch (Außerkanon. Paralleltexte I 132) ist die Beschränkung „nicht als Ausfluß jüdenchristlicher Auffassung, sondern als Resultat eines schrittweise zur Ausföhrung gelangenden Planes“ aufzufassen.

fassung auf v. 23, da dieser Vers die Rede als vorläufige Aussendungsrede zu fassen verbiete. „Ist das Wort echt, wie ich nicht zweifle, so kann die Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen haben“ <sup>1)</sup>).

Man muß nun anerkennen, daß v. 23 zunächst eine ganz bedeutende Schwierigkeit enthält. Es ist aber von vornherein zu betonen, daß Jesu Rede in zwei Teile zerfällt, welche sich auf verschiedene Verhältnisse beziehen. Der erste Teil reicht von v. 5—15, der zweite beginnt mit v. 16. Der erste Teil enthält ganz offensichtliche Ermahnungen, welche auf die augenblickliche Sendung Bezug haben. Wäre dieser Teil allein überliefert, so würde kaum jemand daran denken, daß hier prinzipielle Fragen für die spätere Mission erörtert würden. Mit v. 16 ändert sich aber die Situation <sup>2)</sup>. Bisher war von der stillen, ungehinderten Tätigkeit der Apostel die Rede. Das schlimmste, was ihnen widerfahren kann, ist die Abweisung der Predigt. Jetzt hört man von geräuschvollen Verfolgungen und Zwistigkeiten in großen Kreisen. V. 18 zeigt, daß das, was hier den Jüngern vorausgesagt wird, sich nicht mehr auf palästinensischem Boden abspielen kann. Vor die ἡγεμόνες und βασιλεῖς <sup>3)</sup> werden sie geschleift werden, und zwar nicht nur von Juden, wie Zahn meint. Denn die Warnung vor den ἄνθρωποι lautet allgemein (was auch Loisy <sup>4)</sup> anerkennt), und es wird gerade getrennt: die einen stellen euch vor die Synedrien, die andern vor heidnische Gerichte. Harnack <sup>5)</sup> behauptet freilich, daß in v. 18 nicht an heidnische Tribunale gedacht zu werden brauche. Allein der neutestamentliche Sprachgebrauch verlangt dies notwendig, da ἡγεμόνων mit einer Ausnahme (Mt 2, 6) <sup>6)</sup> stets im heidnischen Sinne angewendet wird. Man könnte höchstens an die heidnischen Obrigkeiten in

<sup>1)</sup> A. a. O. 25 A 3.

<sup>2)</sup> Es ist besser, den Einschnitt vor v. 16 zu machen als vor v. 17, wie Zahn es tut. Denn schon v. 16 enthält einen allgemeinen Gedanken, der besser zum folgenden paßt. Ἰδοὺ leitet den neuen Abschnitt ein. Vgl. auch Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu I (Freiburg 1874) 319; Ev. nach Mt II (München 1857) 21 f; E. Schott in Zeitschr. f. d. neut. Wiss. VII (1906) 140.

<sup>3)</sup> Lk 12, 11 hat die Abstrakta τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας gewählt.

<sup>4)</sup> A. a. O. 128.

<sup>5)</sup> Die Mission 25 A 3.

<sup>6)</sup> Hier ist das Wort in einem Zitate gebraucht, bezieht sich außerdem nicht auf Menschen. Die übrigen 21 (bzw. 20) Stellen sind in den Evangelien und der Apg zu finden; nur 1 Petr 2, 14 kommt hinzu.



Palästina denken<sup>1)</sup>. Dazu lauten aber die Ausdrücke *ἡγεμόνες* und *βασίλεις* zu allgemein, und es fehlt jede Einschränkung. Offenbar soll eine grundsätzliche Voraussage gemacht werden, welche von jeder lokalen Schranke absieht und nur einen Gegensatz zu den Synedrien und Synagogen der Israeliten bildet.

Es heißt weiter, daß die Leiden der Apostel zum Zeugnis dienen sollen *αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν*, d. h. den Juden sowohl wie den Heiden. Holtzmann<sup>2)</sup>, welcher den Hinweis auf Heiden anerkennt, möchte das *αὐτοῖς* auf die *ἡγεμόνες* und *βασίλεις* beziehen, jedoch mit Unrecht. Denn wie die Angriffe von beiden Seiten, von Juden und Heiden, geschildert sind, so soll auch das doppelte Zeugnis hervorgehoben werden: den Juden und den Heiden. Daß *τοῖς ἔθνεσιν*, wie Harnack meint, ein Zusatz im Sinne von 28, 19 sei, ist an sich ganz richtig. Aber der Zusatz gehört eben zum Grundgedanken. Und wenn er in der Parallele (Mk 13, 9) nicht genau in dieser Form zu finden ist, so steht er dort in verschärfter Form, indem v. 10 einen eigenen Satz an Stelle des einfachen *καὶ τοῖς ἔθνεσιν* bietet<sup>3)</sup>.

Gerade die Parallele der Verse 17—22 zu Mk 13, 9—13 ist von Wichtigkeit für das Verständnis dieses zweiten Teiles der Jüngerbelehrung. Bei Mk finden sich die Verse nämlich im organischen Zusammenhange in der großen Parusiepredigt. Es ist darum anzunehmen, daß Mt, seiner pragmatischen Tendenz entsprechend, die bei späterer Gelegenheit gebrauchten Worte Jesu gleich mit der ersten, vorläufigen Instruktionspredigt verbunden hat, weil sie ihm eine treffende Ergänzung zu bilden schienen. Das ist um so wahrscheinlicher, als sie Mk 6 und Lk 9 nicht zu finden sind. Es wäre an sich ja nicht unmöglich, daß der Heiland die erste, vorläufige Sendung dazu benutzt hat, weitere Belehrungen für die Zukunft anzuknüpfen. Es entsprach ganz seiner Lehrweise,

<sup>1)</sup> Dies ist nach B. Weiß (Die Quellen des Lukasevangelium, Stuttgart und Berlin 1907, 110) „natürlich“ der Gedanke von Matthäus wegen 10, 5. 23. Dabei soll aber der ursprüngliche Gedanke tatsächlich die „Vorführung vor die römischen Provinzialbehörden und die Könige der Heiden (außerhalb Palästinas)“ gewesen sein.

<sup>2)</sup> Handkommentar I<sup>3</sup>, 1, 233.

<sup>3)</sup> Bei Syrsin lautet aber Mk 13, 10 (nach der Übersetzung von Merx, Die vier kanon. Ev. I [Berlin 1893] 93) ... „und vor Königen werdet ihr stehen und vor Statthaltern gezeigelt werden um meinetwillen zum Zeugnis ihnen und allen Völkern, denn zuvor wird dies Evangelium gepredigt werden.“

das Gegebene als Ausgangspunkt zu nehmen und die Zukunft im Auge zu behalten, selbst wenn die Apostel jetzt noch nicht den vollen Inhalt der Worte verstanden. Ich glaube auch, daß Jesus tatsächlich die Gelegenheit hier benutzt hat. Dabei bleibt aber bestehen, daß Mt später gesprochene Worte aus sachlichen Gründen mit der Rede zusammengeschweißt hat. An dieses Stück, welches Mk 13, 9—13 seine genaue Parallele hat, schließt sich nun v. 23 an: „Wenn sie euch aber in dieser Stadt verfolgen werden, so fliehet in die andere. Wahrlich, ich sage euch, ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden (*οὐ μὴ τελέσητε*), bis daß der Menschensohn kommt.“

Es ist zunächst ganz richtig, daß die Formulierung dieses Wortes ein sicherer Beweis für seine Ursprünglichkeit ist <sup>1)</sup>. Man sieht aber auch deutlich, daß in v. 23 von einer eigentlichen Missionstätigkeit überhaupt nicht die Rede ist. Es wird den Aposteln nur die Verfolgung vorausgesagt und wie sie sich auf der Flucht zu verhalten haben. Der Begriff des *τελέσητε* muß natürlich nach dem unmittelbaren Zusammenhang festgestellt werden, und dieser bezieht sich auf die Flucht. Das Wort ist wesentlich ein Trostwort <sup>2)</sup> und besagt, daß es den Jüngern bis zu dem angegebenen Zeitpunkte nicht an einer israelitischen Stadt fehlen werde, welche ihnen unter den Verfolgungen als Zufluchtsstätte dienen könne <sup>3)</sup>.

Aus allem folgt jedenfalls soviel mit Notwendigkeit, daß v. 23 mit v. 6 gar nichts zu tun hat, daß die beiden Verse darum auch nicht einander sich erklären. Harnacks Argument ist somit ebenso hinfällig wie das von Loisy, welcher gerade wegen der Beziehung von v. 23 zur vorhergehenden Sendung an Israel diesen Jesus absprechen und als ein „sentiment de la tradition“ ansehen will <sup>4)</sup>. Es erscheint nun Holtzmann <sup>5)</sup> bedenklich, daß man den selbständigen Spruch v. 23 aus dem antezipierten Stück 17—22 erklären will. Allein der Spruch wird doch vorwiegend aus der ersten Hälfte von v. 23 selbst erklärt, und es ergibt sich nur als

<sup>1)</sup> Pfleiderer, Urchristentum I <sup>2</sup> 574. Gegen Bousset (Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 87), welcher Mt 10, 6. 23 am liebsten als späteren Einschub ansehen möchte, obwohl er sich nicht mit Bestimmtheit ausspricht.

<sup>2)</sup> Bornhäuser, a. a. O. 64; Schegg, Ev. nach Mt II 37.

<sup>3)</sup> Zahn, Das Evangelium des Mt <sup>2</sup> 404.

<sup>4)</sup> A. a. O. 112; vgl. 132f.

<sup>5)</sup> Theolog. Jahresbericht XXIII (Berlin 1904) 282.

weitere Folge, daß der Vers mit dem antezipierten Stück inhaltlich genau zusammenstimmt. Mt ist sich seiner pragmatischen Tendenz bewußt und ordnet aus sachlichen Gründen zeitlich auseinanderliegende Worte aneinander. Wenn v. 23 tatsächlich jene scharf pointierte, engherzige Spitze böte, dann hätte Harnack schon eher Recht, bei 28, 19 von „Raffiniertheit“ in der Darstellung zu sprechen. Und doch könnte dies auch wieder nur in dem Falle angängig sein, wenn das ganze Evangelium die gleiche Tendenz zeigte oder wenigstens sich neutral verhielte. Nun ist aber, wie noch ausdrücklich gezeigt werden soll <sup>1)</sup>, das Gegenteil der Fall, und zwar vom Anfange des Evangeliums an. Daher kann der Evangelist selbst hier keinen Widerspruch gefunden haben.

Wenn nun auch v. 23 von der Mission gar nicht die Rede ist, so ist doch soviel gewiß, daß sie im Hintergrunde der Aussage steht. Denn die Flucht von einer Stadt zur andern hat eben die apostolische Tätigkeit und damit die Verfolgung zur Voraussetzung. Allein die Erklärung des Verses muß von dem unmittelbar Gesagten ausgehen. Darum ist es auch nicht angängig, in v. 23 die Bekehrung des Volkes Israel vor dem Weltgerichte und nach dem Eintritt der Heiden im Sinne von Röm 11, 25f <sup>2)</sup>, oder den jüdischen Widerstand gegen das Evangelium bis zum letzten Tage <sup>3)</sup> ausgedrückt zu sehen. Schon frühzeitig hat man die Schwierigkeit, welche in dem Zusatz τοῦ Ἰσραήλ liegt, gefühlt. Tatian hat darum die Worte einfach getilgt <sup>4)</sup>. Man kann aber kaum an solche Städte denken, in denen sich Israeliten nur aufhalten <sup>5)</sup>; denn das widerspricht doch wohl dem Wortlaute: πόλεις τοῦ Ἰσραήλ. Ebensowenig kann aber von der Möglichkeit einer Umstellung des Verses die Rede sein, sodaß sich die Worte tatsächlich nur auf die vorliegende Sendung zu Lebzeiten Jesu bezögen <sup>6)</sup>. Was sollte

<sup>1)</sup> Vgl. unten § 8.

<sup>2)</sup> Schanz, Commentar über das Ev. d. hl. Mt 298.

<sup>3)</sup> Batiffol, L'enseignement de Jésus <sup>2</sup> 260; 290.

<sup>4)</sup> Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanon I (Erlangen 1881) 143. Auch Lk 2, 34 hat er πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ ausgelassen, im übrigen aber judenfeindlich nicht geändert. Vgl. 263 f.

<sup>5)</sup> Aberle, Knabenbauer, auch Chr. Pesch, De inspiratione, Friburgi 1906, 505 Anm.; Katholik 1903, I, 245. Warneck (Allg. Missions-Zeitschr. XXX [1903] 63 f A 1) würde lieber an eine Alterierung des von Jesus wirklich Gesprochenen denken.

<sup>6)</sup> Monnier, La notion de l'apostolat 114. An die vorliegende Sendung denken auch Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius; bei Cornelius a Lapide (zu 10, 23).

dann das Kommen des Menschensohnes für einen Sinn haben! Man müßte denn gerade mit Albert Schweitzer <sup>1)</sup> Jesu Grundauffassung so extrem eschatologisch und den Anbruch des „Reiches“ nach seiner Hoffnung so unmittelbar bevorstehend denken, daß 10, 23 mit dürren Worten gesagt wäre, er erwarte sie in diesem Äon nicht mehr zurück <sup>2)</sup>).

Jesus wollte mit den Worten in v. 23 den Jüngern einfach den Trost geben, daß sie in der Verfolgung doch schließlich Schutz finden würden. Als nächstliegend werden die israelitischen Städte genannt, welche damals an erster Stelle im Gesichtskreise der Apostel stehen mußten. Von irgend einem Verhältnis zu den Heiden ist in diesem Verse gar nicht die Rede <sup>3)</sup>. Die Heidenmission ist darin weder enthalten noch ausgeschlossen.

Auch das Kommen des Menschensohnes muß sich nicht notwendig auf das Erscheinen zum Endgerichte beziehen. Denn die vorhergehenden Verse finden, wie unten gezeigt werden wird <sup>4)</sup>, in den parallelen Worten der eschatologischen Rede ihre ausdrückliche Stellung vor der Voraussage über die Zerstörung Jerusalems. Daraus folgt zum mindesten als höchstwahrscheinlich, daß Mt auch an dieser Stelle den gleichen Zeitpunkt im Auge hatte.

Eben wegen der Schwierigkeit einer sicheren Erklärung griff ich begierig nach einer neuen Auffassung von Lagrange <sup>5)</sup>. Dieser meint nämlich, daß Menschensohn hier im Sinne von Reich Gottes gesetzt sei, so daß Jesus sagen wollte: „le règne de Dieu, d'ailleurs inauguré par les miracles que font les apôtres, viendra avant que, chassés de ville en ville, ils en aient achevé le tour. Jésus exprime ainsi sa certitude de l'avènement prochain du règne de Dieu en sa personne.“

Allein diese Deutung kann doch nicht standhalten. Denn einmal beachtet Lagrange nicht genügend die Art des Zusammenhanges der Aussendungsrede, vor allem daß von v. 16 an der Gedanke sich erweitert. Dann vermengt er die Begriffe Menschensohn und Gottesreich im Sinne Daniels zu sehr, ja in der Anwendung auf 10, 23 wirkt diese Vermengung stark gekünstelt. Sollte Jesus „Menschensohn“ hier in anderm Sinne als gewöhnlich gebraucht haben? Warum Jesus nicht sagen durfte „jusqu'à ce que je vienne,“ wenn er noch gegenwärtig war — es hätte wenigstens „je revienne“ heißen müssen —,

<sup>1)</sup> Von Reimarus bis Wrede 355.

<sup>2)</sup> Über diese Grundauffassung von Schweitzer vgl. Wernle in Theolog. Literaturzeitung XXXI (1906) 501 ff; Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Geschichte, Gießen 1906, 1 ff.

<sup>3)</sup> Sehr richtig Soltau, Unsere Evangelien, Leipzig 1901, 80 A 2: „an den Gegensatz ‚nicht die Städte der Heiden‘ ist gar nicht gedacht worden.“

<sup>4)</sup> Vgl. unten S. 153.

<sup>5)</sup> Revue biblique 1906, 561 f.

sieht man nicht ein, wenn man die Erweiterung des Gedankens beachtet. Jesus sagt auch nicht „ich“, sondern „der Menschensohn“, was trotz der Identität der Person ein großer Unterschied ist. Und dann spricht der gegenwärtige Jesus auch Mt 16, 27 (*ἐρχεσθαι*) und 26, 64 (*ἐρχόμενον*).

Fassen wir noch einmal kurz zusammen: Mt 10, 5—6 handelt von der Aussendung der Jünger während der Wirksamkeit Jesu. Vers 23 hat, so schwer es auch ist, ihn in einer uneingeschränkt befriedigenden Weise zu erklären, doch jedenfalls als Trostwort für eine spätere Zeit damit keinen Zusammenhang. Aber bei der Erweiterung des Gesichtskreises von v. 16 an kommen universale Missionsgedanken hinzu. Schon v. 17 wird allgemein vor den *ἄνθρωποι* gewarnt, v. 18 zeigt die Apostel geradezu vor heidnischen Gerichten. Das setzt voraus, daß sie durch ihre Missionspredigt den Richtern Veranlassung geboten haben, gegen sie einzuschreiten. B. Weiß <sup>1)</sup>, welcher die Erweiterung des Gedankens anerkennt, will hier nur ein indirektes Zeugnis für die Heiden und eine unabsichtliche Propaganda angezeigt finden. Es ist ja gewiß zuzugeben, daß man aus v. 18 allein nichts genaueres über die Missionsverkündigung folgern kann. Allein gerade das Bedrängtwerden von heidnischen Gerichtshöfen um Jesu willen (*ἔνεκεν ἐμοῦ*) läßt ziemlich deutlich auf ausdrückliche Predigt bei den Heiden schließen. Dazu kommt, daß in der Parallele Mk 13, 10 das letztere ganz klar ausgesprochen ist. Man müßte denn gerade, was Weiß auch tut, annehmen, daß Mk den Spruch der apostolischen Quelle dahin umgeändert habe. Diese Annahme ist aber überflüssig; auch Mt drückt denselben Gedanken aus, nur nicht so scharf.

Neben der Aussendung der 12 Apostel berichtet Lk (10, 1 ff), und zwar er allein, noch eine zweite Aussendung der 70 (72) Jünger. Es wurde schon bemerkt, daß die Evangelien einen weiteren Jüngerkreis um die Person Jesu ganz deutlich erweisen. Daß die Auswahl von gerade 70 an einem entscheidenden Wendepunkt in der Wirksamkeit Jesu geschieht, rührt gewiß von einem universalen Gedanken her (vgl. 10, 2), doch darf man hierin nicht zu weit gehen. Die Kritik möchte ja am liebsten diese „merkwürdige Aussendung“ <sup>2)</sup> ins Reich der Legende verweisen;

<sup>1)</sup> Biblische Theologie <sup>7</sup> 104; Leben Jesu II <sup>4</sup> 585. So ist auch der von Monnier (La notion de l'apostolat 114) betonte Gegensatz: nicht „prédication de l'évangile aux nations“, sondern „témoignage rendu devant les nations“ hinfällig.

<sup>2)</sup> Harnack, Die Mission 29 A 1.



Loisy <sup>1)</sup> vertritt ganz entschieden diese Annahme. Auch Haupt <sup>2)</sup> erwägt die Möglichkeit, daß Lk 10 eine Dublette zu c. 9 sei. Allein es ist wieder zu betonen, daß Lukas bei seinen Nachforschungen ganz sicher von zwei solchen Sendungen gehört haben muß, da er sie sonst unmöglich in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln erzählt haben könnte. Selbst Merx <sup>3)</sup> erkennt dies an; „sonst macht man Lk zu einem selbständigen Erfinder“. Es ist nun ganz richtig, daß ein Gegensatz zu den Zwölfen unmöglich in des Evangelisten Bewußtsein gelegen haben kann. Deswegen braucht man aber nicht anzunehmen, daß die 70 zu Heiden oder Samaritanern gesandt wurden <sup>4)</sup>. Denn der Herr kam unmittelbar vorher aus Samaria zurück (9, 56), und 10, 1 erwähnt auch hier die vorbereitende Mission der Jünger, welche auf den Wegen Jesu bleiben sollten. Loisy <sup>5)</sup> meint, dieser letzte Zusatz sei anstatt einer ausdrücklichen Sendung an die Heiden darum gemacht worden, weil man der sicheren Überlieferung („à une tradition certaine et à des souvenirs non effacés“) nicht Gewalt antun konnte, daß Jesus zu seinen Lebzeiten die Heidenmission nicht beabsichtigt habe. Diese Ansicht scheitert schon an der Tatsache, daß Jesus die Jünger gar nicht zu den Samaritanern sandte. Insoweit hat Loisy allerdings recht, daß letztere als Vertreter der Heidenwelt gemeint sein könnten, daß also eine Sendung zu ihnen die Heidenmission symbolisieren würde. Diese Sendung liegt aber, wie gesagt, nicht vor. Und selbst wenn sie anzunehmen wäre, so würde der Zusatz: *ὁ ὅτι ἐμελλεν αὐτὸς ἐρχεσθαι* doch nicht im Sinne von Loisy interpretiert werden dürfen. Denn auch dies steht in der Überlieferung fest, daß Jesus bei den Samaritanern nur gelegentlich gewirkt hat, ebenso wie er bei den Heiden auch gelegentlich seine Tätigkeit entfaltete. Jesus weiß seinen irdischen Beruf — was

<sup>1)</sup> Revue d'hist. et de litt. rel. X (1905) 100 ff; 296. Vgl. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter <sup>3</sup>, Tübingen u. Leipzig 1903, 26; Monnier, La notion de l'apostolat 118 ff.

<sup>2)</sup> Zum Verständnis des Apostolats 33 f.

<sup>3)</sup> Die vier kanon. Ev. II, 2, 272. Pfleiderer nennt die Sendung der 70 eine „symbolische Antezipation der paulinischen Heidenmission“ (Die Entstehung des Christentums, München 1905, 204). Auch E. Schott (Zeitschr. f. d. neut. Wiss. VII [1906] 144 ff) denkt an eine Abhängigkeit von Paulus, gibt aber entschieden zu, daß die Annahme einer Dublette zu c. 9 „bei näherem Zusehen nicht haltbar“ ist.

<sup>4)</sup> Gegen Belser (Einleitung <sup>2</sup> 144), Holtzmann, Merx, Loisy, E. Schott. <sup>5)</sup> Revue d'hist. et de litt. rel. X 101 f.

Loisy übrigens vollauf anerkennt — ausschließlich auf Israel beschränkt; die Tätigkeit bei Heiden ebenso wie bei Samaritanern galt nur als Ausnahme. Der Zusatz würde darum von Loisy's Standpunkt aus in jedem Falle der Überlieferung widersprechen.

Auch in v. 7 u. 8 ist nichts von einer Mission bei Nichtjuden zu erkennen. Denn der Vers will nur die Zufriedenheit mit dem, was vorgesetzt wird, betonen, ohne aber an den Unterschied von reinen und unreinen Speisen zu denken <sup>1)</sup>. Auch glaube ich, daß man auf die Zahl 70 kein besonderes Gewicht legen darf. Es ist ja nicht unmöglich, daß Jesus mit Rücksicht auf die 70 Ältesten des Moses (Nm 11, 16ff) die Zahl 70 bestimmt hat. Sehr fraglich bleibt aber, ob er dabei an die spätjüdische Vorstellung von den 70 Völkern der Heiden gedacht habe. Bereits im Henochbuche ist von den 70 Engeln der Völkerwelt die Rede <sup>2)</sup>. An und für sich wäre es nicht unmöglich, daß der Heiland solche Anschauungen berücksichtigt hätte; er verschmähte es nicht, an populäre Vorstellungen anzuknüpfen. Doch fragt es sich einmal, ob damals diese Vorstellungen schon weit genug verbreitet waren, und selbst wenn das der Fall gewesen, ließen sich für eine Bezugnahme darauf gar keine Beweise vorbringen <sup>3)</sup>. Die Schlüsse, welche nun gar Merx <sup>4)</sup> aus dem Unterschied der Zahlen

<sup>1)</sup> E. Schott (Zeitschr. f. d. neut. Wiss. VII [1906] 146) hat darum ebenso wie Merx (a. a. O. II, 2, 272) unrecht, daß hier nur die Berührung mit Heiden vorgeschwebt haben könne. „Ein solches Gebot ist im Munde Jesu undenkbar, wie die Geschichte der ältesten Gemeinde unwiderleglich beweist.“ Dies Urteil fällt mit der falschen Voraussetzung. Aus der Tatsache, daß in der Vorschrift über die Ausrüstung 10, 4 anders als in der an die Apostel gerichteten Mahnung 9, 3 nicht der Stock und der zweite Anzug ausdrücklich verboten ist — von einer „Erlaubnis“ derselben zu sprechen, geht aber zu weit — kann man auch nicht in der vorsichtigen Form von Schott „auf größere Ausdehnung des Arbeitsfeldes“ schließen. Denn an eine absichtliche Einschränkung der Verbote zu denken ist durch nichts nahe gelegt, zumal, wie Schott selbst anerkennen muß, die andern Verbote (keine Schuhe u. s. w.) eine solche größere Ausdehnung doch wieder illusorisch machen würden.

<sup>2)</sup> Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II <sup>3</sup> 343f; III <sup>3</sup> 198. Aus der rabbinischen Literatur einige Beispiele bei Krauß, Die Zahl der biblischen Völkerschaften, in Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft XIX (1899) 1.

<sup>3)</sup> Zahn (Einleitung II <sup>3</sup> 398f, n. 27), Monnier (a. a. O. 121f), und Knabenbauer (Commentarius in ev. sec. Luc. <sup>2</sup> 338f) bestreiten sie ganz entschieden.

<sup>4)</sup> A. a. O. II, 2, 272. Alfred Jeremias (Babylonisches im NT, Leipzig 1905, 93) faßt die 70 sogar in kosmologischem Sinne und denkt an den im altorientalischen Zahlensysteme vorhandenen Ausdruck für den ge-

70 als Zahl des Universalismus und 72 als Zahl des Partikularismus ( $= 6 \times 12$ ) ziehen will, scheinen mir gar zu spitzfindig zu sein, schon aus dem Grunde, weil Merx selbst mit Steinschneider zugeben muß<sup>1)</sup>, daß die Zahlen oft durcheinander gehen und auch 72 „für den Universalismus nicht absolut störend ist“. Man kann jedenfalls nicht sagen, daß Lukas die in der Quelle vorliegenden judenchristlichen Sendungen universalistisch umgebildet habe. Von einem solchen Universalismus ist tatsächlich nichts zu merken. Es findet sich nur (ebenso wie im lukanischen Berichte der Apostel-sendung) keine ausdrückliche Beschränkung auf Israeliten. Damit ist nun aber noch lange nicht gesagt, daß die Jünger zu Nicht-Israeliten geschickt wurden<sup>2)</sup>. Es fragt sich auch, ob Jesus diese Beschränkung damals eigens hinzugefügt hat. Die Jünger konnten noch weniger als die Apostel auf den Gedanken kommen, Heidenmission zu treiben. Und da sie keinen so vertrauten Umgang wie die *δωδεκα* mit dem Meister hatten, lag ihnen auch ein Aufsuchen von Samaritanern und unter den Juden wohnenden Heiden ferner. Harnack hat vollkommen recht, daß die Aussendung der 70 nicht im Sinne der Heidenmission erzählt ist. Es liegt darin aber, nebenbei bemerkt, ein Zug für die geschichtliche Treue des universal gesinnten Lukas, welcher als Schüler Pauli mitten in der Heidenmission steht. Das einzige was man aus der Sendung der Jünger zu Gunsten einer Heidenmission im Sinne Jesu anführen kann, ist die große Zahl der ausgesandten Jünger, welche auf eine spätere Mission im großen Stile hindeuten soll. —

Die bloße Tatsache der Apostelwahl sowie der Apostel- und Jüngersendung ist jedenfalls für Jesu Missionsgesinnung bezeichnend. Auch die umfassende Absicht geht aus manchem hervor, während von einer dauernden, prinzipiellen Einschränkung nirgends die Rede ist. Das gleiche gilt von der ebenso wichtigen Begegnung Jesu mit

---

samen Kreislauf des Jahres. Wenn er schreibt: „Daß die Evangelisten eine runde Zahl mit astralem Charakter meinen, beweist der Wechsel von 70 und 72“, so ist darauf zu bemerken, daß der Wechsel doch nicht vom Evangelisten (es kommt übrigens nur ein Evangelist in Betracht) herrührt, sondern von den Abschreibern.

<sup>1)</sup> A. a. O. 273 A 1. Vgl. Steinschneider, Die kanonischen Zahlen 70—73, in Zeitschr. d. deutschen morg. Ges. LVII (1903) 474 ff; Krauß in Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. XX (1900) 42 f.

<sup>2)</sup> E. Schotts Urteil (a. a. O. 146): „die Scheu vor der Berührung mit den Heiden ist überwunden“, schwebt völlig in der Luft.

der Kanaanäerin (Mt 15, 21—28; Mk 7, 24—29). Der Tatbestand ist folgender: Nach der Predigt in Galiläa wendet sich Jesus dem Gebiete von Tyrus und Sidon zu, aber nicht um dort öffentlich zu wirken, sondern seine Jünger in der Stille zu belehren. Ob er die heidnische Grenze überschritten hat, ist aus dem Berichte des Mt nicht deutlich zu ersehen, da *ἔρχεσθαι εἰς* nicht immer „in den Ort hinein“, sondern auch „nach dem Orte hin“ bedeutet <sup>1)</sup>. Einige Exegeten, z. B. Maldonat <sup>2)</sup> und Bisping <sup>3)</sup>, meinen tatsächlich, Jesus habe die Grenze nicht überschritten. Jedoch verlangt Mk 7, 31 die Annahme wohl notwendig. Der Ruf des Wundertäters war vorausgedrungen, und so findet sich ein Weib bei ihm ein, um Hülfe für seine kranke Tochter zu erleben. Mt nennt die Frau in ihrer Beziehung zu den Ureinwohnern des Landes eine Kanaanäerin, Mk mit Rücksicht auf ihre Sprache und Zugehörigkeit zu einem griechischen (heidnischen) Gemeinwesen eine *γυνὴ Ἑλληνίς*, mit Bezug auf ihre politische Herkunft eine Syrophönizierin. Jedenfalls wird sie deutlich als Heidin charakterisiert. Die Jünger machen ihren Herrn auf die Frau aufmerksam, weil sie die stürmische Bitte lästig empfinden. Jesus spricht aber das anscheinend harte Wort: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.“ Jetzt kommt die Frau heran, wirft sich ihm zu Füßen und fleht ihn von neuem an. Wieder ein abweisendes Wort: „Es ist nicht erlaubt <sup>4)</sup>, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen.“ Die Heidin läßt sich aber nicht abschrecken: „Doch Herr, du kannst mir helfen <sup>5)</sup>, denn auch die Hunde essen von den Brocken, welche vom Tische ihrer Herrn herabfallen.“ Dieser standhafte Glaube bewegt Jesum, der Frau die Bitte zu erfüllen.

<sup>1)</sup> Vgl. Zahn, Einleitung II <sup>3</sup> 258 n. 7; 315 n. 4.

<sup>2)</sup> Commentar. in quat. ev. I 208f.

<sup>3)</sup> Erklärung des Evangel. nach Mt <sup>2</sup> 333.

<sup>4)</sup> Es ist wohl mit Dabeff <sup>1</sup> u. 2 g <sup>1</sup>, Syrsin u. cur (Vgl. Tischendorf, Nov. Test. Ed. VIII) *οὐκ ἔξεστι* zu lesen gegen *οὐκ ἔστι καλόν*, was wohl aus Mk 7, 27 stammt. B. Weiß (Das Matth.-Ev. <sup>9</sup> 285 A) ist dies freilich sehr zweifelhaft. Aber die erste Lesart kann schwieriger aus der zweiten entstanden sein als umgekehrt. Das apodiktische *οὐκ ἔξεστι* erschien zu scharf und wurde durch das mildere *οὐκ ἔστι καλόν* nach Mk verbessert. Merx (Die vier kanon. Ev. I, 1, XXIII) möchte in seinen „nachträglichen Bemerkungen“ *οὐκ ἔξεστι* noch feiner in *οὐχὶ δεῖ λαβεῖν* nuanzieren.

<sup>5)</sup> So ist jedenfalls das *καί* in v. 27 zu verstehen. Die Frau greift auf die v. 25 ausgesprochene Bitte zurück.

Die Worte, welche der Herr v. 24 und 26 spricht, lauten auf den ersten Blick recht schroff. Sie tragen aber gerade darum so wie 10, 23 den Stempel der Echtheit an sich; in späterer Zeit hätte man ein solches Wort ganz gewiß nicht ersonnen<sup>1)</sup>. Pfleiderer<sup>2)</sup> hält es darum nicht für unwahrscheinlich, daß der Erzählung eine Erinnerung an einen geschichtlichen Vorfall aus dem Leben Jesu zugrunde liege, und J. Weiß<sup>3)</sup> denkt an ein „bemerkenswertes Logion Jesu“. Dabei ist freilich nicht ersichtlich, warum nur das Logion, nicht der ganze Zusammenhang, historisch sein soll.

Es ist erklärlich, daß unsere Perikope mit Vorliebe gebraucht wird, um Jesu engen Horizont zu beweisen. Harnack nennt sie „fast noch charakteristischer“ als Mt 10. Denn nach beiden Evangelisten sei die Geschichte deutlich eine Ausnahme, bestätige also die Regel<sup>4)</sup>. Und doch bietet die Erzählung nicht im geringsten mehr Schwierigkeiten als die Apostelsendung, liegt vielmehr ganz in derselben Richtung der Gedanken. Man braucht gar nicht mit Origenes<sup>5)</sup> an ein geistiges Israel zu denken. — ebionitische Mißdeutung des Textes<sup>6)</sup> war die Veranlassung für seine Exegese. Der Heiland sagt hier nur das, was wiederholt betont wird: seine persönliche Wirksamkeit gelte zunächst dem auserwählten Volke (vgl. 1, 21; 4, 23; 10, 6, ; auch Jo 10, 16; 11, 52; 12, 20—32; Röm 15, 8); er habe vom Vater nicht den Auftrag, allgemeine Mission zu treiben<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu II (Tübingen u. Leipzig 1904) 316.

<sup>2)</sup> Urchristentum I<sup>2</sup> 357.

<sup>3)</sup> Das älteste Evangel. 225.

<sup>4)</sup> Die Mission 25. Ed. v. Hartmann (Das Christentum des NT<sup>2</sup> 103) erblickt hier sogar besonders deutlich die Stärke von Jesu Nationalismus, welcher erst mühsam durch Reflexion auf die Gefühls-moral durchbrochen werden konnte. R. Otto (Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung, Göttingen 1902, 68) meint, Mt 15, 24 zeige sich das „Bewußtsein von der notwendigen Einseitigkeit, die zu jeder Mission gehört“ (?).

<sup>5)</sup> De principiis 4, 22; Migne, S. gr. XI 388f; Commentar. in Mt tom. 11, 17; Migne XIII 960f.

<sup>6)</sup> Clem. homil. 2, 19; Migne, S. gr. II 88f; auch bei Tischendorf, Ed. VIII, 89. Petrus erzählt hier einen ganzen Roman, daß Jesus die Bitte erst dann erfüllt habe, nachdem die Frau die jüdische Lebensweise angenommen, daß sie dann samt ihrer Tochter von dem heidnischen Manne verstoßen worden sei u. s. w.

<sup>7)</sup> Wellhausen (Das Evangelium Matthaei 79) sagt, daß der Ausspruch Jesu 15, 24 aus 10, 6 „wiederholt“ sei. Richtig ist, daß Jesus einen bereits bei andrer Gelegenheit ausgesprochenen Gedanken in ähnlicher Form erneuert.



Sein Verhalten erscheint darum als ein geschichtlich begründeter, nicht aber als ein prinzipiell behaupteter Partikularismus<sup>1)</sup>. Als der Hauptmann zu Kapharnaum (8, 5ff) um Hülfe bat, konnte Jesus ihm viel leichter willfährig sein, da es sich um einen von den Juden geachteten Heiden in ihrer Mitte handelte. Hier war aber Jesus selbst auf heidnischem Gebiete, der eine Fall hätte leicht mehrere andre nach sich ziehen können, und dann wäre seine Wirksamkeit „in seinem Volke“ (1, 21) sehr erschwert worden<sup>2)</sup>.

In dem zweiten, an das Weib gerichteten Worte (v. 26) sagt Jesus nicht, daß die Heiden gar kein Brot erhalten sollen. Er betont nur, daß man es nicht den Kindern nehmen und den Hunden geben dürfe. Der Sinn bestimmt sich also dahin, daß die Kinder nicht zu kurz kommen dürfen. Wenn man nun gar die Fassung dieser Worte bei Mk 7, 27 hinzunimmt, so ist die gegebene Erklärung gesichert. Das Mt 15, 24 zu den Jüngern gesprochene Wort fehlt hier ganz. Die Antwort, welche Jesus dem heidnischen Weibe gibt, lautet „heidnenfreundlicher“<sup>3)</sup>: „Lasset zuerst (*πρῶτον*) die Kinder satt werden“ . . .<sup>4)</sup>. Harnack beseitigt dieses äußerst charakteristische Wort, ganz seiner Methode entsprechend, mit der apodiktischen Bemerkung: „Das *πρῶτον* bei Mk 7, 27 ist nicht zu pressen“<sup>5)</sup>. Im übrigen wird aber die Bedeutung des *πρῶτον* allgemein anerkannt<sup>6)</sup>; freilich will die Kritik dasselbe im Sinne der späteren Heidenmission beigelegt sein lassen. Hoffmann<sup>7)</sup> nennt den Zusatz des Evangelisten „einen wenig glücklichen“. Denn er entspreche der damaligen Situation gar nicht. „Eine vage Vertröstung der Frau auf eine spätere Zeit, da auch den Heiden geholfen werden sollte, wäre in diesem Augenblicke im

<sup>1)</sup> Bornhäuser, a. a. O. 51.

<sup>2)</sup> Zahn, Das Evangel. des Mt<sup>2</sup> 522.

<sup>3)</sup> J. Weiß, Das älteste Evangel. 84.

<sup>4)</sup> In der Antwort der Frau v. 28 ist das *ναί* vielleicht aus Mt 15, 27 eingedrungen. Der Zusammenhang paßt jedenfalls besser, wenn man es mit *Syr<sup>s</sup>in D Arm u. s. w.* (Merx, Die vier kanon. Ev. II, 2, 75) ebenso wie *γάρο*, welches eine Reihe von Handschriften kennt, streicht.

<sup>5)</sup> Die Mission 25 A 4.

<sup>6)</sup> Vgl. J. Weiß, Das älteste Evangel. 84; 224f; Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 584; Pfleiderer, Urchristentum I<sup>2</sup> 357; Holtzmann, Neutest. Theologie I 233; Feine, Jesus Christus und Paulus, Leipzig 1902, 140. Über die Wirkungen, welche dies *πρῶτον* auf Paulus ausgeübt hat, vgl. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu 196f.

<sup>7)</sup> Das Markusevangelium und seine Quellen, Königsberg 1904, 305f.

Munde des Herrn doch wohl wenig taktvoll gewesen. Denn hier handelte es sich bei der schweren Krankheit der Tochter darum, daß Jesus, wenn er half, sogleich half. Außerdem nimmt diese Bemerkung in gewisser Weise der Frau die spätere Pointe hinweg, nach welcher die Sättigung der Kinder doch die Sättigung der *κνράκια* nicht auszuschließen braucht<sup>1)</sup>. Allein diese Auffassung wird dem Gedankengange nicht gerecht. Denn eine vage Vertröstung der Frau auf eine spätere Zeit soll das *πρωτον* keineswegs bewirken. Jesus will nur seine prinzipielle Stellung zu erkennen geben, welche ein Heilswirken außerhalb Israels einstweilen nicht gestattet. Auch wenn das *πρωτον* nicht dabeistände, würde Jesu Antwort von diesem Standpunkte aus „wenig taktvoll“ gewesen sein. Auch davon kann nicht die Rede sein, daß die Bemerkung der Frau die spätere Pointe wegnehmen soll. Denn das *πρωτον* sagt nicht, daß die Heiden später nur gelegentlich einige „Brocken“ erhalten sollen, sondern daß sie an der Tafel selbst gesättigt werden. Die Frau knüpft aber bescheiden an die Worte Jesu an, daß man das Brot den Kindern nicht nehmen solle. Sie will nicht auf Kosten der Kinder entschädigt werden, sie will nur auch von Jesus Hülfe erlangen.

Aus dem Matthäustexte ist unmittelbar nichts für den weltweiten Blick Jesu zu entnehmen, gewiß aber auch nichts gegen denselben. Nur die intensiv-universale Hervorhebung der Bedeutung des Glaubens, welcher auch bei Nichtisraeliten Jesu Hülfe veranlaßt, ist bemerkenswert<sup>1)</sup>. Der Markustext läßt aber bei aller Betonung der bisherigen Sonderstellung Israels die einstige Niederreißung der Scheidewand erkennen. Lukas hat die ganze Erzählung sicher im Interesse seines Leserkreises und der Tendenz seines Evangeliums fortgelassen. Daß er sie überhaupt nicht gekannt habe, ist bei seinen Bemühungen, Jesu Taten und Lehren zu erforschen und seiner sonstigen Benutzung von Mk und Mt kaum anzunehmen.

Manche Väter haben aus der bloßen Tatsache, daß Jesus sich hier auf heidnisches Gebiet begeben, in allegorischer Exegese einen Hinweis auf die Übertragung des Evangeliums zu den Heiden erblickt<sup>2)</sup>. Nach Thomas<sup>3)</sup> sind einige, besonders disponierte

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 57f.

<sup>2)</sup> Vgl. Knabenbauer, Commentar. in ev. sec. Mt II<sup>2</sup> 32f.

<sup>3)</sup> S. th. III qu. 42 a. 1 ad 3. Hier wird der Einwand, daß die Unterweisung vieler nützlicher sei als Einzelbelehrung, daß also Christus, der einzelne Heiden (Jo 4; Mt 15) tatsächlich belehrte, der heidnischen Masse hätte

Heiden vom Heiland selbst zugelassen worden, damit ihnen nicht die Hoffnung auf Rettung völlig verschlossen werde. Dabei ist der Gedanke ganz unfraglich richtig, daß die Evangelisten den Ausnahmecharakter<sup>1)</sup> von Jesu Handlungsweise betonten. Denn die Tat war wirklich eine Ausnahme, sie bildete eine Vorwegnahme der späteren Wirksamkeit unter den Heiden<sup>2)</sup>. Hätte die Frau nicht ebenso wie der Hauptmann heroischen Glauben bewiesen, so wäre ihr Jesu Hülfe nicht zuteil geworden. Ein glaubensvolles Gebet war hier ähnlich die Veranlassung, daß Jesus über seine eigentliche Berufsaufgabe hinausging, wie er bei anderer Gelegenheit auf die Bitte und das Opfer seiner Mutter hin seine „Stunde“ beschleunigte (Jo 2, 4ff). Das bedeutete keine Inkonzessenz in Jesu Handlungsweise, sondern die Erkenntnis, daß im vorliegenden Falle schon jetzt der Vater ihm eine Ausnahme gestattete<sup>3)</sup>. Ed. v. Hartmann<sup>4)</sup> macht noch den Gedanken geltend, daß die Frau ebenso wie der heidnische Hauptmann nach der Heilung dem Gottesreiche gar nicht näher treten. Freilich hat der Philosoph nicht verraten, wie er sich dieses Nähertreten wohl denken mag. Die arme Frau kann sich doch unmöglich etwa der Jüngerschar Jesu angeschlossen haben. Gewiß wird sie dem Heiland Zeit ihres Lebens dankbar geblieben sein und wohl auch

---

predigen müssen, folgendermaßen gelöst: „Sicut Christus non debuit a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Judaeis tamquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis praecluderetur: et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi propter excellentiam fidei et devotionis eorum.“

<sup>1)</sup> Vgl. Beyschlag, Das Leben Jesu II<sup>4</sup> 298.

<sup>2)</sup> Der Verfasser der „Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum“ (Tract. VII; ed. Batiffol, Paris 1900, 83f) vergleicht die heidenchristliche Kirche mit der Tochter des Pharao, die Synagoge mit der Mutter des Moses, und erblickt Ex 2 darin, daß Moses von der heidnischen Königstochter der jüdischen Frau zur Frziehung übergeben wurde, einen prophetischen Hinweis auf das Verhältnis Jesu zu Juden und Heiden. „Et quia hoc divinitus statutum erat ut non statim gentibus Christus traderetur, sed prius populo suo redderetur ut eis regnum dei praedicaret.“ Er verweist dann auf Mt 15, 24 und Mk 7, 27 und fährt fort: „Hoc est ergo, quod redditus est infans matri suae ut eum lactaret, quia Christus a nativitate usque ad passionem in Synagoga iuxta observationem legis erat futurus, et sic filiae Pharaonis, id est ecclesiae ex gentibus iam adultus, hoc est post resurrectionem, reddendus.“

<sup>3)</sup> Warneck, Evangelische Missionslehre I<sup>2</sup> 179.

<sup>4)</sup> Das Christentum des NT<sup>2</sup> 103.

an ihn geglaubt haben. Aber das Evangelium berichtet nicht über die weiteren Geschicke der Personen, mit denen Jesus zusammenkam, sondern es ist nur das *εὐαγγέλιον τοῦ Ἰησοῦ*.

Die Schwierigkeit, welche in der Erzählung von der Kanaanäerin für die Heidenmission liegt, würde von vornherein gemindert werden, wenn die von Merx<sup>1)</sup> vertretene Interpretation des Textes, welchen der Sinaisyrer bietet, den ursprünglichen Gedanken enthielte<sup>2)</sup>. Der vorliegende griechische Text scheint ihm vollkommen unlogisch zu sein. Freilich ist der einzige Beweis, nämlich das *va* bei Mt 15, 27, hinfällig, wenn man den Vers im oben angegebenen Sinne versteht. Der griechische Text ist auch nicht der „Verjüdung“ anheim gefallen, sondern dies gilt nur von der Fälschung in den Clementinischen Homilien<sup>3)</sup>. Der Text von Syrsin, wie ihn Merx auffaßt — v. 26 nämlich als Reflexion Jesu in dem Sinne: soll ich vor den Juden fliehend mich nicht der Heiden annehmen? — würde allerdings der Auffassung Vorschub leisten, daß Jesus sich vom Partikularismus zum Universalismus entwickelt habe. Jedoch ist Merx offenbar im Unrecht, wie ich an anderm Orte ausführlich nachgewiesen habe<sup>4)</sup>.

Man ist nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, an dem griechischen Texte unserer Stelle festzuhalten. Ein Christus, welcher in der angeblichen Form des Syrsin heidenfreundlich ist, entspricht nicht der geschichtlichen Wirklichkeit. Man darf aber andererseits Jesu Selbstbeschränkung nicht als maßgebend für die Zukunft ansehen. Treffend bemerkt Weizsäcker<sup>5)</sup> zum Verhalten Jesu bei der Begegnung mit der Kanaanäerin: „Wenn er aber auch dann

<sup>1)</sup> Die vier kanon. Evangel. II, 1, 248 ff; II, 2, 75 f.

<sup>2)</sup> J. J. Kneucker (Protest. Monatshefte X [1906] 225 A 2) scheint ihm völlig zuzustimmen.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 127 A 6.

<sup>4)</sup> Theolog. Quartalschrift LXXXIX (Tübingen 1907) 536—547. Arthur Hjelt (Die altsyrische Evangelienübersetzung, Leipzig 1901 [Forschungen zur Gesch. d. neut. Kanon von Zahn, VII, 1] 98), faßt den Text von Syrsin ebenso wie Merx (לחמא דבניא = ἄρτον τῶν τέκνων), erklärt ihn aber als Aussagesatz, der den Zweck habe, Jesu Worte in möglichst mildem Lichte erscheinen zu lassen: „es ziemt sich nicht, den Heiden einzelne Brosamen hinzuwerfen, wie die Kinder die Hündlein füttern, sie sollen deshalb warten, bis ihre Zeit kommt, wo sie in den Vollgenuß der Kinderrechte eingesetzt werden.“ Im Munde Jesu wäre ein solcher Gedanke in dem gegebenen Zusammenhange jedenfalls höchst sonderbar. Hjelt deutet übrigens die Möglichkeit einer Textverderbnis an.

<sup>5)</sup> Untersuchung über die evangelische Geschichte<sup>2</sup>, Gotha 1891, 466.

seinen Beruf für Israel wahrte, so hat dies doch gewiß nicht den Sinn, daß er das Reich Gottes überhaupt nur für Juden bestimmt hätte“.

Es ist weiterhin nicht angängig <sup>1)</sup>, den Weheruf des Herrn über die Pharisäer (Mt 23, 15), daß sie alles daransetzten, um auch nur einen Proselyten zu erhalten, als Gegeninstanz anzuführen. Denn hier verurteilt Jesus nicht die Tatsache der Propaganda <sup>2)</sup>, sondern die Art und Weise. Es ist ja überhaupt klar ersichtlich, daß die ganze ergreifende Drohrede Mt 23 die Auswüchse der pharisäischen Handlungsweise geißelt, während der Ausgangspunkt ein sittlicher, oder wenigstens nicht unsittlicher zu sein braucht. Vers 23 steht ja der Spruch: Dieses sollte man tun, und jenes nicht unterlassen. Die Pflichten im eigenen Volke werden vernachlässigt oder aus selbstsüchtigen Gründen betrieben. Und ebenso sind die Motive beim Proselytenmachen nicht sauber: nicht daß sie die Heiden sittlich zu heben suchen; wenn sie vielmehr einen Heiden gewonnen haben, machen sie ihn zu einem „Sohne der Hölle“ <sup>3)</sup>. Es ist klar, daß Jesus ein solches Treiben scharf verurteilen mußte. Es erhellt aber ebenso, daß damit eine spätere Mission der Apostel nicht getroffen sein kann.

---

<sup>1)</sup> Töricht geradezu ist es, wenn Arthur Bonus (Deutschland, von Hoensbroech, V [Berlin 1904/05] 236) Mt 23, 15 „jedenfalls das einzige, einigermaßen authentische Herrenwort über die Mission“ nennt. Weil B. „grundsätzlicher Gegner der Mission“ ist und es ihm darum passen würde, wenn Jesus eine ähnliche Stellung eingenommen, wird ein Wort, das gar nicht von der christlichen Mission handelt, ja sich nicht einmal gegen eine gesunde jüdische Propaganda richtet, allein aus der Fülle für echt erklärt!

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 48.

<sup>3)</sup> Der Grund dafür, welchen Loisy (Revue d'hist. et de littér. relig. X [1905] 535) für möglich hält, durch die Bekehrung zum Judentum würden die Heiden „moins aptes à recevoir l'évangile“, muß als völlig fernliegend ausscheiden, sobald man die Echtheit von Mt 23, 15 nicht anzweifelt. Ebenso liegt kein triftiger Grund vor, an den Fanatismus der Proselyten zu denken, wie u. a. auch v. Dobschütz (Prot. Real-Enc. XVI <sup>3</sup> [1905] 120) will. Loisy nennt diese Annahme selbst „peu probable“. Richtig ist aber der Gedanke, welcher auch von Schanz (Comm. über d. Ev. d. Mt 468) ähnlich ausgedrückt wird, daß die nach Proselyten jagenden Pharisäer „ne font que joindre aux défauts du païen ceux du mauvais juif“. Sehr zu bedauern ist der gehässige Angriff von Lemme (Christliche Ethik II [Gr. Lichterfelde 1905] 1177), der von der „mit unlautern Mitteln, mit List und Gewalt arbeitenden katholischen Proselytenmacherei“ spricht und dazu Mt 23, 15 zitiert. Wie viel feiner spricht sich doch Harnack (Reden und Aufsätze II [Gießen 1904] 111f) über Mt 23, 15 und seine Bedeutung für die heutige Zeit aus!



Jesu Stellung zum Gesetz zeigt seine Hochschätzung der alttestamentlichen Offenbarung, beeinflusst aber nicht den Universalismus des Gottesreiches. Das gleiche gilt von dem Mt 19, 28 und Lk 22, 30 berichteten Aussprüche vom Richten der 12 Stämme durch die Apostel, welchen Lukas wohl am historisch richtigen Orte (nämlich beim letzten Mahle) bringt. Mt schiebt ihn, sachlich sehr passend, im Zusammenhang mit der Erzählung vom reichen Jüngling in die Antwort auf die Frage des hl. Petrus (vgl. Mk 10, 28ff; Lk 18, 28ff) nach dem speziellen Lohn der Apostel ein. Daß hier der partikularistische Charakter der Reichshoffnung deutlich sich zeige <sup>1)</sup>, ist eine Folgerung, die im Texte keinen Anhalt hat. Harnack <sup>2)</sup> meint, daß bei Mt von der Heidenmission abgesehen werde. Das ist nun ganz unfraglich richtig. Aber deswegen braucht sie nicht ausgeschlossen zu sein. Bezüglich der Lukasstelle gibt Harnack <sup>3)</sup> ausdrücklich zu, daß sie im Sinne einer Einschränkung auf das jüdische Volk nicht verstanden zu werden brauche. Aber bei der wesentlichen Identität der Stellen gilt dies auch für Mt. Man mag das *κρίνειν* im Sinne der Regierungsgewalt oder aber vom eigentlichen Gerichte verstehen — das letztere ist übrigens mit der Regierungsgewalt unmittelbar gegeben — es wird den Aposteln jedenfalls eine Gewalt über die 12 Stämme Israels erteilt. Wenn bei Lk die Zwölfzahl der Throne fortgelassen ist, so hat das seinen Grund entweder in dem Ausscheiden des Judas oder in dem Hinzukommen des Apostels Paulus. Jesus kündigt seinen treuen Aposteln einen ehrenvollen Lohn für die Zukunft an, welcher sich, der Situation entsprechend, auf das Zukünftigste bezieht. Damit ist ganz richtig, wie Wendt <sup>4)</sup> sich ausdrückt, die Vorstellung gegeben, daß die Wirksamkeit der Apostel sich in erster Linie auf das Volk Israel erstrecken werde. Richterliche Tätigkeit im Volke Israel auszuüben, ist natürlich für einen Juden eine besondere Auszeichnung. An die Heiden ist in dem überlieferten Worte Jesu gar nicht gedacht; Jesus sieht von

---

<sup>1)</sup> Bousset, Die Religion des Judentums <sup>2</sup> 269; Pfleiderer, Urchristentum I <sup>2</sup> 632.

<sup>2)</sup> Die Mission 26. Vgl. Monnier, La notion de l'apostolat 128: „Et assurément, si Israël doit tomber sous leur juridiction, c'est qu'ils ont été chargés d'annoncer l'évangile à Israël. De leur mission religieuse, découle leur autorité judiciaire.“

<sup>3)</sup> A. a. O. 28 A 4.

<sup>4)</sup> Lehre Jesu <sup>2</sup> 586.

der richterlichen Tätigkeit ihnen gegenüber ab, weil die Erwähnung der 12 Stämme die Größe des Lohnes in genügendem Maße ausdrückt.

Einfacher wäre es ja, die Schwierigkeit aus unserm Verse dadurch zu entfernen, daß man den Ausdruck *τὰς δώδεκα φυλάς* vergeistigt und in ihm das messianische Gottesvolk als Ganzes, einschließlich der gläubig gewordenen Heiden, enthalten findet. So ist von manchen Exegeten<sup>1)</sup> die Stelle verstanden worden; auch Haupt will sie neuerdings in diesem Sinne erklären<sup>2)</sup>. Jedoch liegt kein triftiger Grund vor, vom Wortlaute abzugehen, zumal die Apostel die Worte damals gewiß nur buchstäblich aufgefaßt haben können. Die Größe des Lohnes ergibt sich deutlich genug aus der Beschränkung auf Israel. Der Begriff des geistigen Israel ist ja allerdings dem N T ein geläufiger Gedanke. Es dürfte aber fraglich sein, ob gerade der Ausdruck *δώδεκα φυλαί* von Jesus selbst schon in dem umfassenden Sinne gebraucht worden ist.

Noch radikaler ließe sich die Schwierigkeit beseitigen, wenn man den Gedanken vom Richten der 12 Stämme als unhistorisch striche. Monnier<sup>3)</sup> hat sich unter Berufung auf Reuß ganz entschieden dafür ausgesprochen. Jedoch scheitert diese Annahme von vornherein schon an der Erwägung, das ein späterer Einschub die richterliche Tätigkeit der Apostel ganz gewiß nicht auf Israel beschränkt hätte. Monnier fühlt diese Schwierigkeit selbst, doch stellt er sie zurück. Soll man aber wirklich annehmen, daß ein solcher Zusatz in einem Zeitpunkte gemacht worden sei, wo die Heidenmission bereits weite Kreise in Bewegung gesetzt hatte? — Was Jesus selbst als nächstliegend den Aposteln zur Belohnung sehr passend verheißen konnte, wäre in späterer Zeit nicht mehr denkbar gewesen. Und um den Charakter des Apostelamtes abzuschwächen und die hervorragende Stellung der Apostel im Gottesreiche zu beseitigen<sup>4)</sup>, geht es nicht an, eine entgegenstehende Stelle als unhistorisch zu erklären. Mit 1 Kor 6, 2 und Öffb 20, 4

<sup>1)</sup> Beda, Jansenius, Schegg etc. bei Knabenbauer, Comm. in ev. sec. Mt II<sup>2</sup> 173.

<sup>2)</sup> Zum Verständnis des Apostolats 46; Die eschatologischen Aussagen Jesu 100. Vgl. Maldonat, Comment. I 272: „gentes, quae evangelio crediderunt, quasi in populum Judaicum insertae sunt.“

<sup>3)</sup> La notion de l'apostolat 128 ff.

<sup>4)</sup> A. a. O. 130: „Rien n'indique que Jésus appelle les Douze à bénéficier d'une situation à part dans son royaume.“

ist doch wahrlich kein Widerspruch vorhanden. Wenn den „Heiligen“ eine Teilnahme am Richteramte zugesprochen wird, so hindert das in keiner Weise, daß die Apostel in hervorragendem Maße daran teilhaben. Und die Zwölfzahl der Throne hat auch dann nichts auffälliges, wenn Judas nicht mit dazu gehört<sup>1)</sup>. Auch wenn man Lk 22, 30<sup>b</sup> unangetastet läßt, ist der Sinn der Erzählung „très naturel“. Jesus hat wohl eben, und zwar sehr zart, das Streiten der Jünger um den Vorrang gerügt. Aber er will ihnen in der Abschiedsstunde doch noch einen Trost spenden und weist daher auf ihren Lohn im Himmelreiche hin. Gerade die Gesinnung, wie sie Lk 22, 26f geschildert wird, ist erforderlich, um an dem Lohn im Himmelreiche teilzunehmen.

Man braucht den Ausspruch also weder zu vergeistigen, noch zu beseitigen, um zu erklären, daß er weder für noch gegen Jesu Stellung zur Heidenmission zu verwerten ist. Wenn man<sup>2)</sup> hier noch an eine Schlußfolgerung *a minore ad maius* denken will, um die Bedeutung der Apostel auch für die Heiden zu rechtfertigen, so kann man das wohl als Anwendung gelten lassen. Der Text selbst verlangt eine solche Schlußfolgerung unmittelbar nicht.

Es ist auch die Aufforderung der Bergpredigt (Mt 7, 6), das Heilige nicht vor die Hunde und die Perlen nicht vor die Schweine zu werfen, gegen die Heidenmission angeführt worden<sup>3)</sup>. Bereits Hilarius von Poitiers<sup>4)</sup> deutete die Hunde auf die Heiden. Allein in dem Zusammenhang liegt solche Deutung fern<sup>5)</sup>. Im A wie

<sup>1)</sup> Sehr gut Maldonat, a. a. O. 271.

<sup>2)</sup> Cajetan (bei Knabenbauer, Comment. in ev. sec. Mt II<sup>2</sup> 172): „non unius, sed omnium tribuum Israel apostoli Israelitae promittuntur futuri iudices, ut ex hoc intelligamus quod multo magis erunt iudices omnium aliarum nationum.“  
<sup>3)</sup> Vgl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara II 406.

<sup>4)</sup> Commentarius in Mt; Migne, S. I. IX 951. Die Didache bezieht Mt 7, 6 auf die Eucharistie und erblickt darin das Gebot, diese den Ungetauften (also nicht ausschließlich Heiden!) vorzuenthalten. C. IX, 5; ed. Funk I<sup>2</sup> 22.

<sup>5)</sup> Perlen als Tierfutter kommen in orientalischen Märchen vor. Vgl. G. Jacob, Türkische Volksliteratur, Berlin 1901, 22; J. Oestrup in Zeitschr. d. d. morg. Ges. LIX (1905) 155—158. Das Bild, welches Jesus anwendet, kann darum den Zuhörern geläufig sein. Wenn Halévy die Vermutung aufstellt, daß die Redensart schon vor Jesus von den Rabbinen im Hinblick auf die Heiden gebraucht worden sei, so ist das ja wohl möglich, aber nicht beweisbar. Vgl. E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, Leipzig 1905, 91f. Auch O. bemerkt jedenfalls, daß Jesus diesem rabbinischen Sprichworte dann „eine höhere moralische Bedeutung“ beigelegt habe.

im N T ist unter dem Bilde des Hundes und des Schweines manchmal ganz allgemein die Gesinnung eines niedrig denkenden Menschen ausgedrückt (Spr 11, 22; 26, 11; Phil 3, 2; 2 Petr 2, 22). Darum will Jesus hier seine Jünger nur davor warnen, das Gottesreich solchen Menschen zu predigen, welche wegen ihrer niedrigen, boshaften und schmutzigen Gesinnung keinerlei Verständnis für religiöse Ideen besitzen <sup>1)</sup>. Auch Holtzmann <sup>2)</sup> ist sich darum nicht schlüssig, ob man hier ein Verbot der Heidenpredigt erblicken solle, wie es Feine <sup>3)</sup> und Wellhausen <sup>4)</sup> tun. Bousset <sup>5)</sup> sieht in Mt 7, 6 sogar einen deutlichen Protest gegen die Heidenmission. Es ist bei der Erwähnung von Hunden und Schweinen an besondere Menschenklassen gar nicht gedacht. Ja man kann im Gegenteil sagen: ob Jude oder Heide bleibt sich gleich, einzig die gemeine Gesinnung ist ein Grund, von der Mission abzusehen; „c'est la seule limite, que Jésus impose à l'amour et au zèle des disciples“ <sup>6)</sup>.

Die angeblichen Widersprüche gegen die Heidenmission bilden somit, richtig verstanden, keine unüberwindliche Gegeninstanz. Wir haben aber auf der andern Seite außer dem bereits Erwähnten eine Reihe von Herrenworten, welche eine einstige umfassende Wirksamkeit der Apostel ausdrücklich nahe legen. Gerade die Bergpredigt bei ihrem innerlichen, universalen Grundcharakter, welcher auch die darin ausgesprochene Stellung Jesu zum Gesetze vergeistigt, enthält einige wichtige Aussprüche. Den Aposteln wird gesagt: ihr seid das Salz der Erde (τῆς γῆς Mt 5, 13), das Licht der Welt (τοῦ κόσμου v. 14); euer Licht soll leuchten vor den Menschen (ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων v. 16). Eine eigentliche Parallele hat nur v. 13 bei Mk 9, 50 und Lk 14, 34, wo aber die reine Gestalt der Parabel mehr beibehalten ist, während Mt unmittelbar die Anwendung gibt. Doch ist auch bei Mk die besondere Beziehung auf die Apostel deutlich angezeigt, weil die Worte am Schlusse einer Apostelunterweisung stehen; v. 50<sup>b</sup> steht sogar in direkter Anredeform (ἐχετε). Vers 14 hat keine Parallele,

<sup>1)</sup> Hugo Weiß, Die Bergpredigt Christi, Freiburg 1892, 100; vgl. Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 297 f. <sup>2)</sup> Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 223.

<sup>3)</sup> Jahrbücher für protestant. Theologie XI (1885) 71: Mt 7, 6 zeige sich als ein heimatloser Spruch, der nur vom Redaktor an diese Stelle gebracht worden sei, und bedeute eine Weiterbildung im jüdenfreundlichen Sinne.

<sup>4)</sup> Das Evangelium Matthaei 31. <sup>5)</sup> Theolog. Rundschau IX (1906) 46.

<sup>6)</sup> Rose, Évangile selon s. Mt <sup>5</sup> 58.

wohl aber v. 15 bei Mk 4, 21, Lk 8, 16; 11, 33. Es wäre aber falsch, aus diesem Tatbestande zu schließen, daß die Überlieferung bei Mt unsicher sei. Denn abgesehen davon, daß alle in der Bergpredigt bei Mt mitgeteilten Herrensprüche durchaus nicht bei derselben Gelegenheit gesprochen sein müssen, ist es sehr wahrscheinlich, daß der Heiland bei der Erziehung der Jünger, um ihnen das Berufsbewußtsein zu schärfen, wiederholt ähnlich klingende Ermahnungen verwendet hat<sup>1)</sup>. Dabei kann es nicht zufällig sein, daß dreimal hintereinander ganz allgemeine Ausdrücke gewählt werden, um die einstige Wirksamkeit der Apostel zu charakterisieren: *γῆ, κόσμος, ἄνθρωποι*. Harnack geht über diese Stellen mit den Worten hinweg: davon „darf man wohl absehen“<sup>2)</sup>. Gewiß liegt hier kein eigentlicher Missionsbefehl vor; ein solcher wäre hier auch gar nicht am Platze gewesen. Aber die einstige allgemeine Wirksamkeit muß dem Lehrmeister in diesen Worten aus der ersten Zeit ganz sicher vorgeschwebt haben. Warum sonst die charakteristischen allgemeinen Ausdrücke ohne jeden einschränkenden Zusatz? Es geht keineswegs an, mit Achelis<sup>3)</sup> unter *γῆ* ausschließlich jüdisches Land zu verstehen. Vielmehr zeigt eine Vergleichung sämtlicher bei den Synoptikern vorkommenden Stellen, in denen das Wort *γῆ* ohne Zusatz enthalten ist, daß der Ausdruck einen ganz allgemeinen Inhalt hat. So ist es 21 mal bei Mt, 15 mal bei Mk, 16 bzw. 17 mal<sup>4)</sup> bei Lk der Fall. Dabei kann es zufällig sein, daß mit dem allgemeinen Ausdruck nur ein Stück Land von Palästina gemeint ist, so Mt 12, 40. 16 mal wird bei den Synoptikern (Mt 5, 18; 11, 25; 12, 42; 17, 25; 23, 35; 24, 30. 35; 28, 18; Mk 13, 27. 31; Lk 10, 21; 11, 31; 16, 17; 21, 25. 33. 35) ausdrücklich die universale Tendenz des

<sup>1)</sup> Der Vergleich mit dem Lichte speziell war so naheliegend — bei Jo (8, 12) nennt sich Jesus selbst das Licht —, daß ein wiederholter Gebrauch nicht auffallen kann (gegen Weinel, Die Gleichnisse<sup>2</sup> 39), sogar wahrscheinlich ist. Daher die verschiedenartige Beziehung. Auch Mk 9, 49 halte ich nicht mit Rose (Évangile selon S. Marc<sup>4</sup> 92; selon s. Luc<sup>5</sup> 62) für eine aus dem ursprünglichen Herrenworte Mt 5, 13 sich entfaltende Anpassung durch die Tradition. Es spricht alles dafür, daß solch prägnante, kurze Logien treu überliefert wurden. <sup>2)</sup> Die Mission 27 A 1.

<sup>3)</sup> Die Bergpredigt, Bielefeld und Leipzig 1875, 58.

<sup>4)</sup> Lk 11, 2 fehlt die zweite Hälfte in Ba Syrsin Syreus Vulg. Wenn man im Engelhymnus (Lk 2, 14) die *ἄνθρωποι εὐδοκίας* auf Juden allein bezieht (Aicher in Bibl. Zeitschrift V [1907] 387), so wäre *γῆ* doch nicht auf Palästina allein zu beschränken.



Ausdrucks bezeugt: 4 mal (Mt 27, 45 [Mk 15, 33; Lk 23, 44]; Lk 4, 25) ist die Bedeutung fraglich, doch kann man auch hier den universalen Begriff annehmen <sup>1)</sup>. Wenn ausschließlich jüdisches Land gemeint ist, steht jedesmal ein Wort wie *Ἰούδα* oder im Zusammenhang *γῆ ἐξέτιν* dabei (Mt 2, 6. 20. 21; 4, 15 (2 mal); 9, 26. 31; 10, 19; 11, 24; 14, 34; Mk 6, 53). Einmal, im Makarismus (Mt 5, 5) ist das ursprünglich eng gefaßte Wort (aus Ps 37, 11) zwar ohne Zusatz, allein im neutestamentlichen Sinne seiner Schranken entkleidet <sup>2)</sup>. Lk 21, 23 ist die einzige Stelle, an der *γῆ* ohne Zusatz sicher im Sinne von Palästina gefaßt ist. Aber auch hier wird der Sinn (des an sich übrigens die weiteste Ausdehnung zulassenden Ausdrucks) durch das parallele *ἐν τῷ λαῷ* näher bestimmt; v. 25, 33, 35 folgt gleich wieder der Ausdruck in sicher über die Grenzen Palästinas hinausgehender Bedeutung. Nach allem kann man wohl urteilen, daß auch Mt 5, 13 der Begriff *γῆ* im allgemeinen Sinne gebraucht ist <sup>3)</sup>. Es ist zu wenig, daß *γῆ* nur indirekt universale Bedeutung haben soll, insofern als eine ausdrückliche Einschränkung fehle. Wohl ist wieder-

<sup>1)</sup> Die Finsternis beim Tode Jesu (Mt 27, 45; Mk 15, 33; Lk 23, 44), welche sich *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν* erstreckte, ist nach B. Weiß (Das Mat.-Ev. <sup>9</sup> 492) von der ganzen Erde gemeint. Belser (Die Geschichte des Leidens u. s. w., Freiburg 1903, 405) würde dies gern annehmen, wenn weitere Zeugnisse dafür vorhanden wären; auch Schanz, Kommentar über d. Ev. d. hl. Mt 550) ist nur aus diesem Grunde dagegen. — Lk 4, 25 (die Hungersnot erstreckte sich *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν*) denken B. Weiß (Die Evangelien des Mk und Lk <sup>9</sup> 344) und Spitta (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. VII [1906] 294) umgekehrt nur an Palästina; Schanz (Kommentar über d. Ev. d. hl. Lk 189) faßt es als „gewöhnliche Hyperbel“ und dehnt es aus; ebenso Plummer, The gospel according to saint Luke 128.

<sup>2)</sup> Nicht im Sinne von *οἰκουμένη* erweitert, sondern mit Schanz (Kommentar 164) vergeistigt; vgl. auch Dalman, Worte Jesu I 103. Gegen J. Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes <sup>2</sup> 121 ff), welcher Mt 5, 5 für das Land Israel scharf in Anspruch nimmt, vgl. Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 221 A 1. Freilich braucht man dem Spruch die Authentie nicht zu rauben, weil er bei Lk keine Parallele hat. Es ist auch unrichtig, daß er zur ursprünglichen Überlieferung der Makarismen (Wendt a. a. O. 228 f A 1) nicht passe; vgl. oben S. 58 f.

<sup>3)</sup> Es ist darum nicht ausreichend, mit Rose unter *γῆ* „primitivement“ Palästina zu verstehen und den Begriff nur wegen des parallelen *κόσμος* zu erweitern (Évangile selon s. Mt <sup>5</sup> 34 f). B. Weiß (Das Matthäusevangelium, Halle 1876, 143) erkennt die universale Bedeutung des Jüngerberufes in Mt 5, 13 an, sieht das Wort aber als „in direktem Widerspruch“ mit 10, 5. 6 stehend an. Doch beseitigt die zeitlich bedingte Bedeutung dieses Wortes den vermeintlichen Widerspruch. Vgl. oben S. 113 ff.

holt mit  $\gamma\eta$  der einfache Gegensatz zum Himmel gemeint, allein die weite Erde im Gegensatze zum weit ausgedehnten Himmel. Die Apostel haben somit für die ganze Erde, nicht nur für ihre Stammesgenossen, eine Bedeutung, sie sollen die ganze Erde würzen und stärken<sup>1)</sup>; das konnte aber nur durch Missionstätigkeit geschehen.

Neuerdings hat Georg Aicher<sup>2)</sup> die Begriffsbestimmung  $\gamma\eta$  = die Bewohner der Erde, die Menschheit, angezweifelt. Es ist allerdings richtig, daß gerade diese Metonymie sich sonst in den Evangelien nicht findet. Allein es ist doch nicht unerhört, das Land, bzw. die Stadt, für die Bewohner zu setzen, so Mt 23, 37. Offb 19, 2 heißt es sogar, daß die große Hure *ἐφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς* — vollständig analog Mt 5, 13. Vgl. auch Ausdrücke wie Mt 10, 34; Lk 18, 8; Jo 17, 4.

Und wie der Vers lautet, muß auf jeden Fall  $\gamma\eta$  im Sinne ihrer Bewohner verstanden werden. Wenn man mit Aicher eine Verwechslung von מלח (Salz) mit מלה (Mühlstein) annimmt<sup>3)</sup>, so würde der Satz „ihr seid der Mühlstein der Erde“, doch eine sehr geschraubte Wendung sein, um den Begriff der Festigkeit auszudrücken. „Mühlstein der Mühle“, oder auch nur „Mühlstein“ hätte es zum mindesten heißen müssen. Wenn man aber den Gedanken so faßt: Ihr sollt für die Erde sein, wie der Mühlstein, so wäre damit eben wieder die metaphorische Bedeutung von  $\gamma\eta$

<sup>1)</sup> Chrysostomus bemerkt zu dem Worte vom Salz: *Ὁ γὰρ ὑπερὸς τῆς καθ' ἑαυτοὺς ζωῆς, ἀλλ' ὑπερὸς τῆς οἰκουμένης, φησὶν, ἀπάσης ὁ λόγος ἔσται ὑμῖν. Οὐδὲ γὰρ εἰς δύο πόλεις καὶ δέκα, καὶ εἴκοσι, οὐδὲ εἰς ἓν ἔθνος ὑμᾶς ἀποστέλλω, καθάπερ τοὺς προφήτας, ἀλλ' εἰς γῆν καὶ θάλατταν καὶ τὴν οἰκουμένην ἅπασαν . . . Ὁ γὰρ τῆς Παλαιστίνης διδασκάλους εἶναι φησιν, ἀλλὰ τῆς γῆς ἀπάσης.* Homil. 15 in Mt, Migne S. gr. LVII 231.

<sup>2)</sup> Mt 5, 13: Ihr seid das Salz der Erde? in Biblische Zeitschrift V (1907) 48—59; vgl. 50f.

<sup>3)</sup> Die Schwierigkeiten, welche für die geläufige Lesart sprechen, scheinen mir von Aicher doch stark übertrieben worden zu sein. Und eine solche Verwechslung, welche dem Satz einen völlig andern Sinn gibt, schon dem griechischen Übersetzer des Mt zuzutrauen, ist kaum angänglich. Vgl. jetzt auch Fonek in Zeitschrift für kathol. Theologie XXXI (1907) 533 ff. Wellhausen (Einleitung 42) sagt einmal: „Man muß bedenken, daß die evangelischen Schriftsteller der Zeit Jesu weit näher standen und weit besser aramäisch verstanden, als wir . . . Man hat sich namentlich zu hüten, durch Retroversion ganz neue sensationelle Aussagen zu gewinnen, die dem überlieferten griechischen Wortlaut ins Gesicht schlagen.“

eingeführt, welche Aicher ja ablehnt. Man wird unter  $\gamma\eta$  mit fast allen Exegeten die Bewohner der Erde verstehen müssen, und dann lautet der Ausdruck universal: die Menschheit.

Neben 5, 13 verdienen einige von den genannten Stellen eine besondere Beachtung. Wenn der Heiland davon spricht (Mt 10, 34; Lk 12, 49. 51), daß er nicht den Frieden auf die Erde bringen wolle, sondern das Schwert, und daß er ein Feuer auf Erden anzuzünden gekommen sei, so zeigt dies Wort, daß die Erde von seiner Lehre in Aufregung versetzt werden solle. Ebenso reicht die dritte Bitte des Vaterunser (Mt 6, 10) mit ihrem Gegensatz zwischen Himmel und Erde weit und kennt keine nationalen Grenzen. Wie der Menschensohn <sup>1)</sup> für sich die Macht in Anspruch nimmt, auf Erden Sünden zu vergeben (Mt 9, 6), so gibt er auch Petrus (16, 19) und später den übrigen Aposteln (18, 18) die Macht, auf Erden zu binden und zu lösen. Es ist gewiß auch nicht ohne Bedeutung, daß Jesus die Vollmacht an Petrus hoch oben im Norden bei Cäsarea Philippi überträgt, in einer Gegend, welche überwiegend von Heiden bewohnt war. Mt sowohl (16, 13) wie Mk (8, 27) nennen den Ort genau, während Lk ihn in seiner kurzen Berichterstattung übergeht, vielleicht weil er die Bedeutung nicht genau erkannte <sup>2)</sup>. Daß hierin aber ein prophetischer Hinweis auf den Eingang der Heiden ins Gottesreich enthalten ist, darf man wohl annehmen, auch ohne dem Verdacht des Alexandrinismus anheimzufallen <sup>3)</sup>.

Die Apostel sind nach Mt 5, 13 das Salz der Erde, nach v. 14 das Licht der Welt, und dieses Licht soll vor den Menschen leuchten. Ebenso wenig wie  $\gamma\eta$  kann man den Ausdruck  $\rho\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  auf das jüdische Volk beschränken, wie es Delff <sup>4)</sup> wollte. Auch Holtzmann <sup>5)</sup> gibt zu, daß  $\gamma\eta$  synonym ist mit  $\rho\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ . Allein er erblickt hier die sich vordrängende apostolische Lehrsprache. Es ist richtig, daß erst bei Johannes und Paulus immer wieder vom  $\rho\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  die Rede ist. Bei den Synoptikern findet sich der Ausdruck nur 15 mal, davon 9 mal allein bei Mt. Ist nun das Wort auch hellenistischer Herkunft, so ist doch wegen der Abwesenheit jeder Einschränkung und der gerade den Zusammenhang be-

<sup>1)</sup> Vgl. Tillmann, Der Menschensohn 121 ff.

<sup>2)</sup> Und weil ihm daran liegt, Jesus möglichst direkt nach Jerusalem zu führen.

<sup>3)</sup> Vgl. Grimm, Das Leben Jesu III <sup>2</sup> 625 ff.

<sup>4)</sup> Theol. Stud. und Krit. LXV (1892) 74 ff. <sup>5)</sup> Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 204.

stimmenden Hervorhebung einer weithin ausgedehnten Beeinflussung und Sichtbarkeit des Lichtes der universale Sinn des Wortes auf Jesus zurückzuführen. Auch dem rabbinischen Schrifttume liegen ähnliche Ausdrücke nicht fern. Schir R. 1, 3 wird Israel ein „Licht für die Welt“ (אורה לעולם) genannt, und Aboth R. Nath. 25 heißt Jochanan ben Zakkaï eine „Leuchte der Welt“ (נר העולם)<sup>1)</sup>. Der griechische Übersetzer des Mt hat dem universalen Gedanken Jesu durch die Wahl des Wortes *κόσμος* eine besondere Kraft verliehen.

Wie das „Salz“ seine Bedeutung für die „Erde“ hat, so das „Licht“ für die „Welt“. „Wie es zum Begriff des Lichtes gehört zu leuchten, so gehört es zum Berufe des Apostels, daß er durch das Licht des Evangeliums die Menschheit geistig erleuchte“<sup>2)</sup>. Vers 16 sagt ausdrücklich, daß das Licht der Jünger *ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* leuchten solle. Wenn es aber die Aufgabe der Jünger ist, ihr Licht vor den Menschen leuchten zu lassen, so sollen sie doch wohl auch erleuchten. Es ist darum nicht richtig<sup>3)</sup>, das tertium comparationis nur im Sichtbarsein und nicht im Erleuchten zu erblicken. Als Gegenbeweis darf man nicht die beiden Vergleiche mit der weithin sichtbaren Stadt und dem Lichte auf dem Leuchter anführen (v. 14<sup>b</sup>; 15). Denn diese Vergleiche führen den Gedanken von v. 14<sup>a</sup> weiter aus: das Licht, welches erleuchtet, soll eben weithin gesehen werden. Warum es „merkwürdig“ sein sollte<sup>4)</sup>, wenn im Hinblick auf Jo 8, 12, wo Jesus sich selbst das Licht der Welt nennt, auch die Jünger *φῶς τοῦ κόσμου* genannt werden, ist schlechterdings nicht einzusehen. Fonck braucht mit Recht<sup>5)</sup> den Vergleich von der Sonne, welche ihr Licht andern Himmelskörpern mitteilt, sodaß sie selbst wieder zu Lichtspendern werden. Daß Jesus und die Jünger in gleicher Weise das Licht für die Welt bedeuten, ist natürlich nicht gesagt<sup>6)</sup>.

Wie die Apostel ihr Licht vor den Menschen leuchten lassen sollen, so wählt sie der Herr mit der ausdrücklichen Bestimmung

<sup>1)</sup> Dalman, Worte Jesu I 144.

<sup>2)</sup> Schanz, Commentar über d. Ev. d. hl. Mt 173.

<sup>3)</sup> Georg Aicher, Biblische Zeitschrift V (1907) 51; E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen 21. <sup>4)</sup> Aicher, a. a. O. 51 A 1.

<sup>5)</sup> Die Parabeln des Herrn 693.

<sup>6)</sup> Vgl. Lütgert, Die Liebe im NT, Leipzig 1905, 129: „Salz der Erde und Licht der Welt werden die Jünger nur durch Jesus, da er selbst einen über die Erde gehenden Beruf hat.“

aus, sie zu Menschenfischern zu machen. Es kann hier auf sich beruhen, ob Mt 4, 18ff mit Lk 5, 1ff identisch ist. Inhaltlich bietet jedenfalls Mt 4, 19 denselben Gedanken wie Lk 5, 10, nur daß bei Lk das Wort an Petrus allein gerichtet ist, während Jesus bei Mt (ebenso Mk 1, 17) sich an das Brüderpaar Petrus und Andreas wendet. Besonders im Zusammenhalt mit dem Gleichnis vom Netze, welches ins Meer geworfen wird und Fische aller Art in seinen Maschen verwickelt <sup>1)</sup> (Mt 13, 47ff), ist die allgemeine Tätigkeit der Angeredeten ziemlich deutlich ausgedrückt. Harnack <sup>2)</sup> scheint freilich auf Lk 5, 10 kein großes Gewicht zu legen. Und gewiß, für sich allein betrachtet, würde das Wort auch nicht viel beweisen. Denn der wesentliche Gegensatz ist der zwischen dem Genus Fisch und dem Genus Mensch. Aber wenn man <sup>3)</sup> es für besonders charakteristisch hält, daß Jesus sich hier mit den allgemeinen Gegensätzen begnügt und nicht Israel ausdrücklich als Objekt des höheren Berufes hinstellt, so ist doch der Gedanke an die universale Art des Jüngerherufes unmittelbar gegeben. Die Jünger selbst werden den Herrn damals noch nicht völlig verstanden haben. Aber Jesu eigenen Blick auf den einstigen menschheitlichen Beruf seiner Apostel kann man nicht abstreiten.

Es mag hier auf die auffallende Tatsache hingewiesen werden, daß Jesus nach der Heilung des Besessenen im Lande der Gerasener ganz gegen seine sonstige Gewohnheit dem Geheilten den Auftrag gibt, seinen Verwandten zu verkünden, was ihm geschehen sei. <sup>4)</sup> Im heidnischen Lande gestattet, ja gebietet er das, was er bei den Israeliten nicht mehr dulden will. Ob damit nicht der Gedanke verbunden ist, daß Jesus, obwohl selbst nicht gesonnen, den Heiden zu predigen, die Heidenpredigt durch andre für die Zukunft beabsichtigt? —

Wir haben bereits <sup>5)</sup> auf das Gleichnis von den geladenen Gästen kurz hingewiesen, da es ebenso wie das von den bösen Weingärtnern unzweifelhaft den einstigen Eintritt der Heiden ins Gottesreich im Auge hat. Es muß aber an dieser Stelle näher darauf eingegangen werden, weil es darüber hinaus auch die Wirk-

<sup>1)</sup> Vgl. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu 207. Vgl. oben S. 97.

<sup>2)</sup> Die Mission 29 A 1.

<sup>3)</sup> Haupt, Zum Verständnis des Apostolats 47.

<sup>4)</sup> Mk 5, 19; Lk 8, 39. Mt berichtet diesen Zug nicht.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 108.



samkeit der Apostel unter den Heiden zum Ausdruck bringt. Es scheint mir wahrscheinlicher zu sein, die beiden von Mt (22, 1—10) und Lk (14, 16 ff) berichteten Gleichnisse (mit Theophylakt, Maldonat, Schanz — der freilich im Mt-Kommentare mehr für die Trennung sich ausspricht, im Lk-Kommentar aber seine Meinung entschieden ändert —, Rose und der Kritik) <sup>1)</sup> für identisch zu halten. Denn der Grundgedanke ist bei beiden wesentlich derselbe, und die Abweichungen erklären sich aus der Tendenz der beiden Evangelien. Daß Mt die Parabel an anderer Stelle unterbringt, kann nicht Wunder nehmen, da es seiner Tendenz, nach sachlichen Gründen zu ordnen, völlig entspricht. Und wir haben bereits früher bemerkt, wie gut unser Gleichnis im Gedanken mit dem bei Mt unmittelbar vorangehenden zusammenstimmt. Ob man mit Barth, dem sich auch Holtzmann anschließt, Lk die Priorität zuerkennt, oder mit Hilgenfeld Mt, bleibt sich gleich. Es erscheint überhaupt fraglich, ob eine literarische Abhängigkeit anzunehmen ist. Die zum Grundbestande der apostolischen Predigt gehörige Parabel ist hier unter verschiedenen Gesichtspunkten formuliert. Der Grundgedanke über die Ausdehnung des messianischen Reiches, und das ist zu betonen, erscheint aber beide Male identisch. Nach B. Weiß <sup>2)</sup> hat die apostolische Quelle die Berufung der Heiden bereits angedeutet, Bousset <sup>3)</sup> ist sich nicht ganz klar, während Pfleiderer <sup>4)</sup> und Holtzmann <sup>5)</sup> den heidenfreundlichen Gedanken erst vom Redaktor hineingetragen sein lassen. Auch nach Hilgenfeld <sup>6)</sup> ist er Zutat des jüdenchristlichen, aber bereits heidenfreundlichen Evangelisten. Allein diese Ansicht ist durchaus willkürlich und nicht beweisbar. Es ist zunächst keine Frage, daß der *ἄνθρωπος* bei Lk, bezw. der *ἄνθρωπος βασιλεύς* bei Mt den himmlischen Vater darstellt und daß das *δεῖπνον μέγα*, bezw. der *γάμος* sich auf das Himmelreich bezieht: Gott will den Messias mit seiner Gemeinde vereinigen.

<sup>1)</sup> Jülicher (Gleichnisreden Jesu II 407) meint sogar, daß kaum etwas in der Evangelienkritik sicherer sei. Bugge (Die Hauptparabeln Jesu 322 ff) trennt mit Unger, Trench, Göbel, Godet, Zahn, Fonck u. a. die beiden Gleichnisse.

<sup>2)</sup> Biblische Theologie <sup>7</sup> 97.

<sup>3)</sup> Jesus 46.

<sup>4)</sup> Urchristentum I <sup>2</sup> 633.

<sup>5)</sup> Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 92.

<sup>6)</sup> Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVI (1893) 140.

Die Berufung zum messianischen Reiche ist nun bei Mt und Lk in folgender Weise angegeben:

Mt 22	Lk 14
— (wird hier aber vorausgesetzt).	Der ἄνθρωπος τις ἐξήλθεν πολλούς, v. 16.
Der König schickt δοῦλοι, um die κεκλημένοι einzuladen, v. 3.	—
Weil sie nicht kommen wollen, sendet er noch einmal andre δοῦλοι, weil πάντα ἔτοιμα, v. 4.	Der δοῦλος wird abgesandt, um die κεκλημένοι zum Festmahle zu bitten, ὅτι ἤδη ἔτοιμα πάντα, v. 17.
—	Aus Zorn über die verschieden begründete Ablehnung wird der δοῦλος auf die Straßen und Gassen der Stadt (τῆς πόλεως) gesandt, um die Elenden heranzuholen, v. 21.
Jetzt werden die δοῦλοι an die διεξόδους τῶν ὁδῶν gesandt, um einzuladen ὅσους ἐὰν εἴρητε, v. 9.	Um den Raum zu füllen, muß der δοῦλος zu den ὁδοὺς καὶ γκαρμούς (auf die Wege und an die Zäune) gehen und einladen, v. 23.

Es ist nun mit den zuerst Berufenen unzweifelhaft das durch providentielle Führung Gottes auserwählte Volk Israel gemeint. Es ist kein Widerspruch, wenn Mt von verschiedenen δοῦλοι spricht, welche die Einladung überbringen sollen, während Lk immer nur den einen δοῦλος nennt. Lk denkt dabei eben an den Messias selbst, welcher durch seine einzelnen Boten wirkt, während Mt den Messias mit seinen verschiedenen Gehülften zusammen meint<sup>1)</sup>. So sind unter den δοῦλοι bei Mt (nicht, wie manche Väter annehmen, die alttestamentlichen Propheten, sondern) Johannes der Täufer, Jesus selbst<sup>2)</sup> und die Apostel zu verstehen.

<sup>1)</sup> Richtig sagt Fonck (Die Parabeln des Herrn 395) von der Darstellung bei Lk: „Denn an Christus werden wir bei dem Boten des Hausvaters zunächst zu denken haben. Er setzte aber später das begonnene Werk durch seine Apostel und Jünger fort, und von diesen müssen wir dasjenige verstehen, was in der Parabel von der dritten Sendung des Knechtes auf die Wege und an die Zäune gesagt wird.“ Auch in dem Plural (μοῦν τοῦ δειπνον) kann man eine Andeutung dafür finden, daß der eine δοῦλος nur als Hauptperson, als pars pro toto, genannt ist.

<sup>2)</sup> Das ist kein Widerspruch damit, daß Jesus auch als Bräutigam erscheint. Denn der Bräutigam tritt ebenso wie die Braut, weil für den Zweck der Parabel vollständig gleichgültig, gänzlich zurück. Vgl. Zahn, Das Ev. des Mt<sup>2</sup> 628.

Die Zwischensendung (Lk v. 21) an die niederen Schichten des Volkes Israel fehlt bei Mt ganz, während er vorher im Gegensatz zu Lk eine doppelte Sendung an die zuerst Geladenen kennt. Es erklärt sich dies leicht daraus, daß Mt die Dringlichkeit der Einladung und die Verwerfung des Volkes in seiner Gesamtheit als Träger der Offenbarung hervorheben wollte. Lk betont dagegen durch die Erwähnung der Zwischensendung den Gedanken, daß nur das Volk in seiner Eigenschaft als bevorzugtes Gottesvolk durch die Ablehnung der ersten Einladung sich des Heiles verlustig macht, während die einzelnen Israeliten, soweit sie guten Willen haben, zum Gottesreiche zugelassen werden.

Mt v. 7 durchbricht ebenso wie v. 13 die Wirklichkeit das Bild <sup>1)</sup>; es wird auf die Zerstörung der „Stadt“, d. h. Jerusalems, hingewiesen, womit die definitive Verwerfung des Volkes als Volk gegeben ist. Mt v. 9 ist, was Harnack bestreitet <sup>2)</sup>, die Berufung der Heiden an Stelle der verworfenen Israeliten gemeint. Dieser Vers drückt ja schon wegen seiner äußeren, literarischen Ähnlichkeit denselben Gedanken aus wie Lk v. 23. Es ist ganz unmöglich, v. 9 mit Lk v. 21 in Parallele zu bringen. Denn v. 9 heißt es: ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν, und Lk v. 23: εἰς τὰς ὁδοὺς, während v. 21 gesagt ist: εἰς τὰς πλατείας καὶ ὁύμας τῆς πόλεως, womit also nur Arme und Schwache aus Israel gemeint sein können. So ist man, wenn man den Text nicht vergewaltigen will, genötigt, die Menschen, welche ganz allgemein bezeichnet (ὅσους ἐὰν εὔρητε) und an den διεξόδους τῶν ὁδῶν, d. h. vor der Stadt <sup>3)</sup>, zu finden sind, auf Nichtisraeliten zu beziehen. Mt hat, wie schon bemerkt, die Einladung an die niederen Schichten des Volkes Israel ausgelassen, weil sie für seinen Zweck gleichgültig war. Darum findet sich bei Lk nicht ein Zusatz zu den Worten des Herrn (nach der Kritik zur Spruchquelle), sondern bei Mt fehlt ein Zwischenglied. Es ist ein folgenschwerer methodischer Fehler von Seiten der Kritiker, dem auch Loisy <sup>4)</sup> gerade bei der Erklärung unserer Parabel — unter dem Widerspruch von Lagrange <sup>5)</sup> — verfallen ist, anzunehmen, daß ein Evangelist ein Detail nicht aus-

<sup>1)</sup> Nach der Kritik natürlich ein sekundärer Zug, von Mt hinzugefügt. Vgl. Weinl, Die Gleichnisse Jesu <sup>2</sup> 56.

<sup>2)</sup> Die Mission 26 A 1.

<sup>3)</sup> Vgl. Fonck, Die Parabeln des Herrn 369.

<sup>4)</sup> Études évangéliques, Paris 1902.

<sup>5)</sup> Revue biblique 1904, 113.

lassen durfte, während er darin ganz frei gewesen sein soll, eine ganze Parabel fortzulassen oder selbständig zu komponieren.

Zahn betont nun v. 7 und glaubt daraus entnehmen zu müssen, daß Jesus den Uraposteln bis zur Zerstörung Jerusalems ausschließlich bei Israeliten zu wirken aufgetragen habe: erst nachher sollten auch sie von der partikularistischen Verpflichtung frei sein. Er setzt freilich bei, daß Mt ebensowenig wie Jesus die Mission bei den Heiden schon vor der Zerstörung verurteilt haben wollte und daß auch für die Urapostel Ausnahmen gelten konnten. Ich glaube aber, daß dies eine übertriebene Betonung des Verses bedeutet. Dieser will weiter nichts sagen, als daß nach dem Eintritt der Zerstörung jeglicher Anspruch der Erstgeladenen definitiv sein Ende erreicht habe. Ob das Hinausgehen an die Plätze in v. 9 schon vor der eigentlichen Vernichtung der jüdischen Selbständigkeit stattfinden, ob also im Bilde der Zerstörungsbefehl sofort ausgeführt werden sollte, darüber will das Gleichnis nichts aussagen; auch das *tóte* in v. 8 kann dagegen nichts beweisen<sup>1)</sup>.

Wir haben hier also eine deutliche Voraussage über die weite Ausdehnung des Gottesreiches. Lk betont in v. 21 noch besonders, daß in der Neuordnung der Dinge die Israeliten nicht etwa überhaupt ausgeschlossen sein sollen, sondern nur Israel als bevorzugtes Gottesvolk. Bei Mt ist allein der letzte Teil des Gedankens vorhanden, den ersten übergeht er, weil an dieser Stelle gleichgültig, er schließt ihn aber nicht aus. Das neue Reich hat kein bestimmtes Volk mehr als Träger der Offenbarung, sondern jeder, sei er Jude oder Heide, kann eingehen. Und der Schluß der Parabel<sup>2)</sup> bei Mt betont noch besonders deutlich den weiteren „intensiv-universalen“ Gedanken, daß es nur auf die sittliche Qualität ankomme: nicht die Abstammung, sondern das hochzeitliche Gewand der Gnade und Gotteskindschaft. Es ist aber von großer Wichtigkeit, daß gerade die Knechte bei Mt und bei Lk die Einladung des Gastgebers überbringen, daß also eine eigentliche Sendung vorliegt. Von einem selbständigen Kommen, dem keine Aufforderung vorausging, kann daher keine Rede sein. Es

<sup>1)</sup> Fonek (a. a. O. 394) bemerkt auch ganz richtig, daß ähnlich die Reihenfolge in den beiden Sendungen bei Lk (v. 17 und 21) nicht notwendig in der scharfen Abgrenzung des Bildes auf die Wirklichkeit übertragen werden muß.

<sup>2)</sup> Der von manchen als ursprünglich selbständige Parabel aufgefaßt wird. Vgl. Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 120f A 1.

ergibt sich das klar, wenn man die in der Parabel vorkommenden Ausdrücke der Sendung im Zusammenhang betrachtet: Mt 22, 3 ἀπέστειλεν, καλέσαι τοὺς κεκλημένους; v. 4 πάλιν ἀπέστειλεν, εἶπατε τοῖς κεκλημένοις; v. 8 οἱ κεκλημένοι; v. 9 πορεύεσθε, καλέσατε; v. 10 ἐξεληθόντες, συνήγαγον; — Lk 14, 16 ἐκάλεσεν πολλούς; v. 17 ἀπέστειλεν, τοῖς κεκλημένοις; v. 21 ἐξέλθε, εἰσάγαγε; v. 23 ἐξέλθε, ἀνάγκασον εἰσελθεῖν; v. 24 τῶν κεκλημένων.

Die letzte passende Gelegenheit, über das Verhältniß zu den Heiden und der Heidenmission zu sprechen, boten die Parusiepreden. Es ist ja von vornherein zu erwarten, daß Jesus hier, wo er in die Zukunft hineinschaut, über die Heidenwelt deutlicher sein Urteil aussprechen wird. Einen Missionsbefehl konnte und wollte er vor seinem Tode nicht geben, er mußte aber darauf vorbereiten. Und so finden wir Mk 13, 10 die Worte: „Allen Völkern muß zuerst das Evangelium verkündet werden“, was Mt 24, 14 noch klarer lautet: „Und es wird dieses Evangelium vom Reiche auf dem ganzen Erdkreise gepredigt werden zum Zeugnis für alle Völker; und dann wird das Ende kommen.“ In diesen Sätzen ist die Quintessenz dessen enthalten, was die Apostel aus der großen Abschiedsrede des Herrn über das Verhältniß der Heiden zum Reiche herausgehört haben. Es ist charakteristisch und bürgt für die Echtheit der Worte, daß die Evangelisten nicht die Form eines Auftrages wählen: „Ihr werdet das Evangelium allen Völkern verkünden.“ Wären die Worte vom Standpunkte der späteren Heidenmission aus erfunden worden, so hätte es sehr nahe gelegen, hier schon den Auftrag zu formulieren. Jesus selbst wollte nur die Tatsache feststellen, welche dem Weltende vorausgehen mußte. Darum spricht er sie gewissermaßen ohne Beziehung auf die Apostel aus, nicht als etwas Unerwartetes und Überraschendes, sondern als das Resumé einer lange vorbereiteten Erziehung. Lk hat die von den beiden andern Synoptikern berichteten Worte nicht überliefert. Jedoch finden wir auch bei ihm in der Parallele den von Mt bereits 10, 18<sup>1)</sup> mitgeteilten Hinweis auf die βασιλεῖς und ἡγεμόνες (21, 12), sowie die Erwähnung der καίτοι ἐθνῶν, welche dem Ende vorausgehen (21, 24). Harnack hat ganz recht, daß er 21, 24 mit Mt 24, 14 und Mk 13, 10 in Zusammenhang bringt<sup>2)</sup>. Gleichsetzen darf man die Verse freilich nicht. Auch kann man nicht bei den Heidenzeiten unmittelbar an die Weltmissionspredigt denken. Denn zunächst ist jedenfalls die Zeit zu

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 117f.<sup>2)</sup> Die Mission 29 A 1.



verstehen, in welcher die Heidenvölker als Zerstörer der Selbständigkeit Jerusalems Boten des göttlichen Strafgerichtes sind. Freilich kann damit der Sinn der Stelle nicht erschöpft sein, es entspräche das nicht dem Geiste des Lukasevangeliums und auch nicht dem Zusammenhang mit Mt und Mk. Die *καιροὶ ἐθνῶν* bedeuten auch eine Zeit der Gnade für die Heidenvölker: die Ablösung Israels durch Heiden <sup>1)</sup>. Ein Hinweis auf Röm 11, 25 liegt hier auf der Hand <sup>2)</sup>. Im Hintergrund steht natürlich als *conditio sine qua non* die Missionspredigt.

Von kritischer Seite begegnet man uns mit der Unechterklärung aller in Betracht kommenden Stellen in den Parusiereden. Mk 13, 10 ist nach Harnack <sup>3)</sup> ein geschichtliches Theologumenon, welches vielleicht an einem prophetischen Spruche Jesu seine Grundlage hat, aber in dieser Fassung schwerlich von ihm stammt. An einer anderen Stelle <sup>4)</sup> behauptet er, daß Mt 24, 14 die allgemeine Theorie enthalte und sie Jesus in den Mund lege. Nach Holtzmann <sup>5)</sup> bedeuten die beiden Stellen einen Zwischeneinschub eines Zeitraumes von unbestimmter Länge infolge der Erfahrungen der Heidenmission. Bousset <sup>6)</sup> geht sogar soweit, Mk 13, 10 dem

<sup>1)</sup> Vgl. Plummer, *The gospel according to S. Luke* 483: „seasons of possessing the privileges which the Jews had forfeited“; Nösgen, *Die Evangelien* nach Mt, Mk u. Lk <sup>2)</sup>, München 1897, 395; Warneck, *Evangel. Missionslehre* I <sup>2</sup> 174f. Auch Holtzmann (*Handkommentar* I <sup>3</sup>, 1, 406) nimmt an, daß Lk hierher die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt lege.

<sup>2)</sup> Vgl. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig 1902, 178. La-grange (*Revue biblique* 1906, 405) findet den Ausdruck bei Lk „plus vague“ als bei Paulus. „Paul s'occupe des Gentils qui croiront, Luc réserve seulement avec Marc et Matthieu un temps, où l'évangile sera offert aux Gentils. Ce sera pour eux aussi un temps d'épreuves; après quoi ils seront jugés comme les Juifs.“

<sup>3)</sup> Die Mission 26; I <sup>2</sup> 34 heißt es einfach: „welches schwerlich von ihm stammt.“ — Es ist nicht uninteressant, daß der Heide (Porphyrius) des Macarius Magnes (um 410) Mt 24, 14 von dem Gesichtspunkte aus bekämpft, daß die Weissagung vom Ende trotz der allgemeinen Verbreitung des Evangeliums nicht eingetroffen sei (Apocritic. IV, 3). Wangenmann in *Jahrb. f. deutsche Theologie* XXIII (Gotha 1878) 306. Vgl. Kleffner, *Porphyrius*, Paderborn 1896, 76.

<sup>4)</sup> A. a. O. 369; ebenso II <sup>2</sup> 17.

<sup>5)</sup> *Handkommentar* I <sup>3</sup>, 1, 283. — Ed. v. Hartmann (*Das Christentum des N T* <sup>2</sup> 103) weist auf den offenbaren Widerspruch mit Mt 10, 23 hin.

<sup>6)</sup> *Theolog. Rundschau* IX (1906) 13. Vgl. Jülicher, *Einleitung* <sup>5</sup> u. <sup>6</sup> 547. Freilich müßte dieser Abschreiberzusatz sehr früh in den Text gekommen sein. Auch Syr<sup>sin</sup> hat den Vers, wenngleich mit kleiner Veränderung (Merx, *Die vier kanon. Evangel.* II, 2, 142).

Abschreiber des Mk zur Last zu legen, während J. Weiß<sup>1)</sup> ausdrücklich nur die Echtheit als Wort Jesu ableugnet. Es gilt ja der Kritik gewissermaßen als erwiesene Tatsache, daß in Mk 13 eine jüdische Apokalypse verarbeitet worden sei, welche mit einigen Herrensprüchen verkoppelt wurde. Freilich ist der Evangelist dabei so geschickt zu Werke gegangen, daß man die Nähte nicht mehr finden kann, weshalb der Anfang dieser Apokalypse schwer zu bestimmen ist. Nun gehe man aber von der Erwägung aus, daß Mk nach alter, gutgegründeter Überlieferung die Lehrvorträge des hl. Petrus aufgezeichnet hat, daß ihm somit Auswahl und Umfang seines Stoffes im wesentlichen gegeben waren; daß er ferner mitten in der Heidenmission stand, ja nicht einmal in Palästina sein Evangelium geschrieben hat, was Bousset<sup>2)</sup> gegen Wellhausen entschieden betont. Da ist es schon von vornherein schwer glaublich, daß er eine jüdische Apokalypse verwertet haben soll, um Jesu Reden eschatologisch zu färben. Andererseits entspricht es ganz Jesu pädagogischer Weisheit, an Bilder anzuknüpfen, welche im Judentum verbreitet waren<sup>3)</sup>, um diese Bilder mit seinem Lehrgeiste zu erfüllen.

Es ist hier nicht der Ort, Jesu Eschatologie im einzelnen zu erörtern. Gerade die Parusiereden enthalten so manches Rätsel, und mir scheint, daß sie, ebenso wie die Johannesapokalypse, einer vollen Erklärung bis in alle Details auch in Zukunft spotten werden. Es muß ja wohl auch ein gewisses Dunkel über diesen Reden liegen. Hier sei nur soviel gesagt, als für unsere Frage von Wichtigkeit ist.

1. Es ist von jeher die Beobachtung gemacht worden, daß in der großen Parusierede die beiden Ereignisse, die Vernichtung der jüdischen Selbständigkeit, welche in der Zerstörung des Tempels gipfelt, sowie die Parusie des Menschensohnes beim Weltende, in altprophetischer Weise zusammengebracht worden sind. Die chronologischen Grenzlinien zwischen den beiden Tatsachen ver-

<sup>1)</sup> Das älteste Evangel. 30 A 1.

<sup>2)</sup> Theolog. Rundschau IX (1906) 4: „Er ist sicher, auch wenn Mk 13, 10 dem ursprünglichen Evangelium nicht angehört, ein energischer Vertreter der großen Heidenmissionsbewegung.“

<sup>3)</sup> Auch J. Weiß sagt von seinem Standpunkte aus (Die Schriften des NT I<sup>2</sup> 193): „Doch besteht nicht die geringste Schwierigkeit anzunehmen, daß schon Jesus selber sich die Zukunft nach der Form der jüdischen Endzeit-Erwartungen gedacht habe.“

schwimmen oft oder sind wenigstens schwer zu ziehen, wie dies in der Prophetie ganz geläufig ist <sup>1)</sup>. Damit ist natürlich keineswegs gesagt, daß auch dem Sprechenden der Unterschied zwischen bloß perspektivischem oder tatsächlichem Zusammenhang nicht zum Bewußtsein gekommen sein könne <sup>2)</sup>. Maldonat erklärt <sup>3)</sup> unter Berufung auf Augustinus, Hieronymus und Beda, daß ihm jene Meinung am meisten zusage. „Christum confuse de utraque respondisse, sicut confuse apostoli interrogaverant“. Er gibt dann den Rat: „Diligentis tamen atque prudentis lectoris est, quae de Jerosolymitano excidio et quae de mundi fine dicuntur, subtili coniectura distinguere.“

2. Im einzelnen sind hier nun recht verschiedene Versuche gemacht worden <sup>4)</sup>, neuerdings eigenartig und scharfsinnig von Lagrange <sup>5)</sup>. Dieser sucht die synoptischen Berichte in der Weise einzuteilen, daß die Form des prophetischen Parallelismus gewahrt ist, wobei die erste Strophe der dritten, und die zweite der vierten entspricht. So bezieht er Mk 13, 5—18 (Mt 24, 4—20; Lk 21, 5—24) und Mk v. 28—31 (Mt v. 32—35; Lk v. 28—33) auf die Zerstörung Jerusalems; dagegen Mk v. 19—27 (Mt v. 21—31; Lk v. 25—27) sowie Mk v. 32—37 (Mt v. 36—42; Lk v. 34—36) auf die Parusie. Es ist nur gar kein Grund einzusehen, weshalb die Worte der sogenannten kleinen Apokalypse nicht von Jesus selbst herrühren sollen <sup>6)</sup>. Lagrange besteht freilich nicht mit Bestimmtheit darauf, sie Jesus abzusprechen. Allein daß sie an die jüdische Apokalyptik mehr erinnern als an die Bergpredigt, ergibt sich doch wohl aus dem Thema. Dann weiter halte ich es durchaus nicht für unwahrscheinlich, daß die Zusammenstellung der auf die Parusie und auf die Zerstörung sich beziehenden Worte von Jesus selbst, und nicht vom Evangelisten herrühren. Es entsprach ganz der Gewohnheit Jesu, an ein naheliegendes Wort

<sup>1)</sup> Chr. Pesch, *De inspiratione sacrae scripturae*, Friburgi 1906, 504: „Cum vero visione rem ut praesentem vident quasi in tabula depictam, disparet coram iis successio temporum, et ea, quae longis intervallis separantur, oculo mentis eorum simul observantur.“ Dies Urteil wird von Lagrange (*Revue biblique* 1906, 309) ausdrücklich gebilligt.

<sup>2)</sup> So u. a. Wendt, *Lehre Jesu* <sup>2</sup> 581.

<sup>3)</sup> Comment. in quat. ev. I 326.

<sup>4)</sup> Vgl. Knabenbauer, *Comm. in ev. sec. Mt II* <sup>2</sup> 315f.

<sup>5)</sup> *Revue biblique* 1906, 382—411: *L'avènement du fils de l'homme*.

<sup>6)</sup> Vgl. oben S. 149.

oder eine bestimmte Frage der Jünger anzuknüpfen, um weiterreichende Belehrungen damit zu verbinden. Dazu kommt noch, daß laut Mt v. 3 die Frage der Jünger (welche die beiden Ereignisse damals ganz gewiß noch nicht auseinander gehalten haben) sich auch auf die Parusie erstreckte.

3. Die Kritik ist ja ängstlich bemüht, Jesus nicht einmal den Blick auf die nationale Katastrophe der Jahre 66—70 im voraus zuzutrauen <sup>1)</sup>. Allein es läßt sich nun einmal nicht leugnen, daß er mit ergreifender Klarheit den Untergang des Tempels vorausgesagt hat. Und mir scheint, daß der ganze erste Teil der Rede (bis Mt v. 20; Mk v. 18; Lk v. 24), einschließlich also der für uns hauptsächlich in Betracht kommenden Perikope von der Missionsverkündigung, auf die Zeit bis zur Zerstörung der Stadt und somit der Vernichtung der jüdischen Selbständigkeit zu beziehen ist. Diese Auffassung ist bereits in alter Zeit von einer Reihe von Vätern und Exegeten (Chrysostomus, Hilarius, Theophylakt, Euthymius, Thomas u. a.) vertreten worden, ist aber nicht allgemein angenommen. Knabenbauer <sup>2)</sup> macht vor allen Dingen Mt v. 5, worin das Auftreten von falschen Messiasen vorausgesagt ist, dagegen geltend. Außerdem betont er den Wortlaut der Verse 7, 9, 10—12. Allein es läßt sich nun doch einmal nicht leugnen, daß bereits vor der Zerstörung das jüdische Volk wiederholt von solchen betört worden ist, welche sich als gottgesandte Retter ausgaben <sup>3)</sup>. Und weiterhin muß man sich hüten, die einzelnen Worte zu pressen, da es doch eschatologische Schilderungen sind, welche im allgemeinen die Greuel der Zeit ausdrücken sollen. Wenn man jeden einzelnen Ausdruck ganz streng nach seinem Wortlaut erklären wollte, ließen sich sogar Widersprüche zwischen den einzelnen Bildern heraushören (vgl. etwa Lk v. 16 mit 18).

Vor allen Dingen paßt doch unser Vers 14 (und entsprechend Mk v. 10), welcher die Verkündigung des Evangeliums auf dem ganzen Erdkreise und bei allen Völkern voraussagt, ganz ausgezeichnet auf die Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems. Die Worte des hl. Paulus Röm 1, 8 und besonders Kol 1, 6. 23 (. . . τοῦ

<sup>1)</sup> Vgl. Holtzmann, Neutest. Theologie I 314 f; Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 597.

<sup>2)</sup> Comment. in ev. sec. Mt II <sup>2</sup> 316.

<sup>3)</sup> Vgl. Flavius Josephus, Ant. XX, 5, 1; 8, 6; 8, 10 (Bell. Jud. II, 13, 5). Vgl. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu <sup>3</sup> 165 ff.

*εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ γῆτι τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν*) scheinen mir einen vortrefflichen Kommentar zu Jesu Voraussage zu bilden. Knabenbauer (II<sup>2</sup> 324) wendet nun allerdings dagegen ein: a) daß Paulus hyperbolisch spreche; b) daß er die zeitgeschichtlich begrenzten Anschauungen von der Ausdehnung des Erdkreises besessen habe; c) daß man von Paulus nicht auf die übrigen Apostel schließen dürfe.

Allein ich kann diese Gründe nicht für stichhaltig ansehen. Denn a) ist genau so wie bei Paulus auch von Christi Worten nicht zu verlangen, daß sie tatsächlich eine geographische Universalität im strengsten Sinne des Wortes ausdrücken wollten. Wenn man hier die Ausdrücke übertreiben wollte, könnte man auch bei der Ausdehnung des Zeitraumes bis ans Ende der Welt leicht zu Ungereimtheiten gelangen. Und gerade in der Eschatologie ist es, wie schon bemerkt, gefährlich, jedes Wort zu pressen. b) Wenn Christus auch gewiß nicht die zeitgeschichtlich beschränkten geographischen Anschauungen besaß, so liegt doch kein Grund vor anzunehmen, daß er sich von der landläufigen Sprachweise entfernt habe. c) Man braucht gar nicht von Paulus auf die übrigen Apostel zu schließen. Allein soviel steht doch wohl fest, daß die Apostel (etwa mit Ausnahme von Jakobus, dem „Herrenbruder“) längst vor der Zerstörung Jerusalems die Grenzen Palästinas überschritten haben. Und wenn man ihre Tätigkeit in der Welt zu der des Apostels Paulus hinzunimmt, so dürfte die Berechtigung des Wortes von der Predigt des Evangeliums *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* vor der Zerstörung verstärkt werden. Dazu kommt dann noch die Tätigkeit der übrigen Missionsgehülfen in der ältesten Zeit. Und an unserer Stelle wird ganz ausdrücklich in allgemeiner Form (*κηρυχθήσεται*) ohne direkte Beziehung auf die Apostel, die Weltpredigt genannt. Wollte man nun aber doch die Worte auf die gegenwärtigen Apostel ausschließlich beziehen, so gewänne man — abgesehen davon, daß vom Weltende dann erst recht nicht die Rede sein könnte — auch bei der einfachen Ausdehnung der Zeit bis nach der Zerstörung Jerusalems nichts. Denn die Urapostel haben ihren Wirkungskreis nach der Zerstörung, soweit sie damals überhaupt noch am Leben waren, kaum noch weiter ausgedehnt. Das gilt sogar von Johannes, der nach der Zerstörung wohl noch eine langjährige Wirksamkeit entfaltet hat, aber bereits vor 70 seinen Wirkungskreis nach Kleinasien verlegt haben muß.



Die Gegengründe können mich somit nicht überzeugen. Wenn man nun dazunimmt, daß Jesus doch höchst wahrscheinlich zunächst die durch das Wort von der Zerstörung des Tempels veranlaßte Hauptfrage der Jünger im Auge behalten und erst allmählich den Gesichtskreis erweitert haben wird; wenn man dann weiter in Betracht zieht, daß nach fast allgemeiner Annahme in dem auf die universale Voraussage folgenden Verse (Mt v. 15; Mk v. 14) ganz gewiß von der Zerstörung gesprochen wird<sup>1)</sup>, dann ist man wohl berechtigt, v. 14 (Mk v. 10) schon vor der Zerstörung in Erfüllung gegangen sein zu lassen.

Ist dem aber so, dann muß man, wie schon oben<sup>2)</sup> bemerkt wurde, das antezipierte Stück Mt 10, 17—22 zunächst ebenfalls auf die Zerstörung Jerusalems beziehen. Und dann hat man zum mindesten die Wahrscheinlichkeit für sich, daß auch v. 23 davon die Rede ist, daß also das Kommen des Menschensohnes in jenem Verse den definitiven Abschluß der Periode bildet, in welcher Israel der bevorzugte Träger der Offenbarung war.

4. Selbst wenn nun Jesus von einem baldigen Einbrechen der Katastrophe und von einem schnell darauf folgenden allgemeinen Gerichte gesprochen hätte, — eine gewisse Entwicklung hat er doch auf jeden Fall im Auge gehabt. Man mag die Zeit so kurz fassen wie man will, eine Zwischenzeit, in welcher Raum für ein Wirken bei Nicht-Israeliten bleibt, ist vorhanden. Es ist ja billig, alle hier in Betracht kommenden Äußerungen auf Rechnung der späteren Entwicklung zu setzen und darin eine nachträgliche Ausgleichung mit der Tatsächlichkeit zu erblicken. Aber neben der Gruppe jener Stellen, welche die Parusie des Menschensohnes in die lebende Generation zu verlegen scheinen<sup>3)</sup>, steht

---

<sup>1)</sup> Oder wenigstens von der Entweihung des Heiligtums in Judäa. Daß aber diese Entweihung mit der Zerstörung nicht in Zusammenhang gebracht werden dürfe, hat Zahn (Das Ev. des Mt<sup>2</sup> 656 f) nicht wahrscheinlich gemacht.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 121.

<sup>3)</sup> Mt 10, 23: 16, 28 [Mk 9, 1; Lk 9, 27]; 23, 39 [Lk 13, 35]; 24, 34 [Mk 13, 30; Lk 21, 32]; 26, 64 [Mk 14, 62]. Es ist hier nicht der Ort und erübrigt sich nach dem oben Gesagten, auf diese Schwierigkeit in diesem Zusammenhange einzugehen. Es sei nur erwähnt, daß Lagrange (Revue biblique 1906, 563) in seiner scharfsinnigen Erklärung von Mt 16, 27 f die beiden Verse 27 und 28 voneinander trennt und die Möglichkeit offen läßt, daß Mt in v. 28 beim Kommen des Menschensohnes in seinem Reiche gedacht habe „à cette prise de possession qui est la mission solennelle des disciples.“ Ebenso wird Mk 9, 1 von der machtvollen apostolischen Wirksamkeit verstanden.

eine Reihe von Aussprüchen, welche einen Zwischenraum erfordern. Es ist auffallend, daß Harnack, welcher doch mit großer Entschiedenheit die Innerlichkeit des Gottesreiches und die Bedeutung der Gleichnisse Jesu für sein Verständnis hervorhebt <sup>1)</sup>, bezüglich der Missionsaussagen darauf keine Rücksicht nimmt. Das Gleichnis vom Senfkorn, vom Sauerteig, vom Wachstum der Saat, dann vor allem das vom Unkraut, verlangen diese Entwicklung deutlich <sup>2)</sup>. Die Kritik muß hier einfach wieder die wesentlichsten Verse von der Erklärung ausschalten und als Nebenzüge hinstellen <sup>3)</sup>. Dazu kommt das *χρονίζειν* des Herrn (Mt 24, 48) und das *χρονίζειν* des Bräutigams (Mt 25, 5), sowie das späte Kommen des Herrn der Knechte (v. 19 *μετὰ πολλὸν χρόνον*), das Mk 13, 35 besonders nachdrücklich als möglich betont wird <sup>4)</sup>. Bei Lk (19, 11) wird das Gleichnis — welches man mit Maldonat und J. Grimm vielleicht mit dem Mt 25 erzählten identifizieren kann — sogar ausdrücklich der ungeduldigen Erwartung (*οὐ παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι*) entgegengesetzt. Von den *καιροὶ ἐθνῶν*, welche Lk (21, 24) einschiebt, wurde schon gesprochen. Die Mahnungen zur Wachsamkeit <sup>5)</sup> und das Betonen des Nichtwissens des Gerichtstages (Mt 24, 36; Mk 13, 32) zeigen die Möglichkeit, daß eine gewisse Zeit verstreichen kann. Ja das Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14—30), welches Mt zwischen das von den Jungfrauen und die Schilderung des Endgerichtes stellt, zeigt,

<sup>1)</sup> Das Wesen des Christentums <sup>5</sup> 36. Vgl. oben S 53.

<sup>2)</sup> Rose, *Études* <sup>4</sup> 114: „Celui qui a dit cette parabole n'est pas un exalté: l'impatience n'est pas son fait, puisqu'il ordonne à ses disciples de laisser croître et mûrir lentement et silencieusement le germe de vie divine qu'il vient de déposer en eux par sa parole.“ Vgl. Haupt, *Die eschatologischen Aussagen Jesu* 72f.

<sup>3)</sup> Holtzmann, *Neutest. Theol.* I 212ff; J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* <sup>2</sup> 48f. B. Weiß (welcher ja eigentlich Begründer der modernen Parabelerklärung ist) läßt den Entwicklungsgedanken im Gleichnis gelten, während Jülicher (*Gleichnisse Jesu* II 556) ihn entschieden ablehnt. Wendt (*Lehre Jesu* <sup>2</sup> 253) meint, man könne die Frage dahingestellt sein lassen. Es scheint mir aber doch den Gedanken furchtbar quälen zu heißen, wenn man eine klare Hervorhebung der Entwicklung leugnet, und doch zugibt: Jesus drücke die Gewißheit aus, daß das Reich Gottes trotz seiner gegenwärtigen unscheinbaren Kleinheit dereinst in mächtiger Größe dastehen werde.

<sup>4)</sup> Dazu die umfassende Anwendung in v. 37. Vgl. Lagrange in *Revue biblique* 1906, 391: „L'évangéliste, préoccupé du retard de la parousie, étend à toutes les générations ce qui était dit à la première.“

<sup>5)</sup> Mt 24, 43f. 46. 50; 25, 13; Mk 13, 33f; Lk 12, 35f. 39f. 42f.

welch intensive Tätigkeit der Herr in der Zeit seiner Abwesenheit von den Seinigen verlangt. Dazu bedarf es aber eines gewissen Zeitraumes. Es soll eben alles, das Gute sowohl wie das Böse, langsam heranreifen. „Der Sieg des Gottesreiches kann erst auf dem Wege einer allseitigen Auseinandersetzung der ringenden Gegensätze und nach vollkommener Erprobung des Glaubens und der Liebe, auch den berückendsten Wundern der falschen Christusse gegenüber, gehofft werden“<sup>1)</sup>. Selbst wenn man vom Standpunkte der modernen, allegoriescheuen Parabelerklärung aus argumentiert, muß man im Gleichnis von den Jungfrauen vom Hauptgedanken wenigstens die Anwendung machen, „daß in analoger Weise die Jünger Jesu bei der Ungewißheit über den Zeitpunkt seiner Parusie in kluger Vorsicht auch für den Fall des unerwartet späten Eintrittes derselben<sup>2)</sup> sich bereit halten sollen“<sup>3)</sup>. Man könnte höchstens darauf hinweisen, daß Jesus von einer Beschleunigung sprach, welche die jetzige Generation noch erleben werde. Diese Frage ist für uns ohne Belang, da die andere, daß in jedem Falle eine Entwicklung stattfinden muß, nicht bestritten werden kann. Was Wendt<sup>4)</sup> an anderer Stelle von den sittlichen Pflichten des Menschen im Hinblick auf Jesu eschatologische Grundstimmung sagt, durch diese werde keineswegs die Einsicht ausgeschlossen, daß Gott während der kurzen Frist des jetzigen Weltverlaufes eine sittliche Betätigung der Menschen in wechselseitigen Dienstleistungen fordere, das würde unter der gleichen Voraussetzung ganz ebenso für die Missionstätigkeit Geltung haben.

5. Es ist keine Frage, daß Jesus, der, wie auch Harnack zugibt, den Untergang des Tempels prophetisch vorausgesagt<sup>5)</sup>, die definitive Zerstörung des jüdischen Gemeinwesens für höchst bedeutungsvoll ansah und mit ihr gewissermaßen einen neuen Abschnitt in der Geschichte beginnen ließ. Jetzt treten erst so recht die Zeiten der Heiden in ihrem vollen Umfange ein. Daß auch den Juden nach seinem Hingange noch einmal gepredigt werden sollte, hat Jesus wiederholt angedeutet<sup>6)</sup>; auch die πάντα τὰ ἔθνη (Mt 28, 19) schließen die Israeliten nicht aus, sondern

<sup>1)</sup> Schell, Jahwe und Christus 522.

<sup>2)</sup> Von mir gesperrt.

<sup>3)</sup> Wendt, a. a. O. 116; vgl. 579.

<sup>4)</sup> A. a. O. 287.

<sup>5)</sup> Vgl. auch oben S. 110.

<sup>6)</sup> Vgl. Mt 10, 23; 23, 34; Lk 14, 21.

ein <sup>1)</sup>. Ich glaube nur, daß Zahn die Bedeutung des Unterganges des Tempels zu exklusiv faßt <sup>2)</sup>. Die Zerstörung hat allein die Bedeutung, daß von nun an jede rechtliche Bevorzugung Israels definitiv ihr Ende erreicht hat.

6. Man hat nun gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der ganzen Perikope vom Apostolat und den Verfolgungen samt der universalen Voraussage (Mt v. 9—14; Mk v. 9—13; Lk v. 12—19) zur eschatologischen Rede eine Reihe von Einwendungen erhoben. Lagrange <sup>3)</sup> will besonders folgende Gründe geltend machen, welche die Loslösung des ganzen Stückes aus dem Zusammenhang verlangen sollen:

a) Die Instruktionen hier berührten sich nicht mit der anfänglich gestellten Frage der Jünger;

b) Mk v. 9—13 stehe bei Mt 10, 17—22 in anderem, und zwar viel natürlicherem Zusammenhange, weil dort an sich schon von Missionstätigkeit die Rede sei;

c) Die Apostel würden als in der ganzen Welt zerstreut vorausgesetzt. Daher befinde man sich fern von der Zerstörung Jerusalems;

d) Nur das *πρωτον* (Mk v. 10) scheine auf diese hinzuweisen. Aber weil Mk später noch von der Parusie spreche, bleibe es unklar, ob er das *πρωτον* darauf oder auf die Zerstörung beziehen wolle. Nach Mt ende diese Perikope vom Apostolate mit der Parusie. Also werde auch Mk das *πρωτον* auf die Parusie bezogen haben.

Allein diese Gründe sind alle nicht durchschlagend. Denn:

a) Jesus benutzte eben gern, wie schon gesagt wurde, eine Gelegenheit, um an eine Frage weitere Belehrungen anzuknüpfen. Außerdem ist nun aber weiterhin nicht zu bestreiten, daß die Verfolgungen und die Predigt in der ganzen Welt in einer Art auch zu den Vorzeichen gehören, daß darum die Frage der Jünger sehr wohl berücksichtigt ist. Freilich darf man den Begriff des „Zeichens“ hier nicht zu eng fassen, als wenn nur unmittelbar und unvermutet vorher eintretende Geschehnisse gemeint sein könnten. Nur soviel ist gesagt, daß die Tatsache sich nicht vollziehen werde, bevor das „Zeichen“ nicht geschehen.

<sup>1)</sup> Vgl. Zahn, Einleitung I <sup>3</sup> 261f; unten S. 177 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 146.

<sup>3)</sup> Revue biblique 1906, 385; 397; 403f; 409.

b) Gerade in diesem „viel natürlicheren“ Zusammenhange bei Mt 10 kann sich, wie wir schon sahen <sup>1)</sup>, die Stelle nicht auf die unmittelbar vorhergehende Sendung zur einstweiligen Mission im Judenlande beziehen. Und es ist höchst wahrscheinlich, daß Mt, seiner Tendenz entsprechend, ein Stück, welches auf die Mission Bezug hat, an jener Stelle an eine andre Missionsrede ansetzte. Andererseits hat er allerdings auch in der Parusie-rede einzelne, offenbar bei anderer Gelegenheit gesprochene passende Worte eingeschoben (so 24, 26—28 bei Lk 17, 23—24. 37; v. 37 ff bei Lk 17, 26—27).

c) Es ist nicht richtig, daß die Apostel im Augenblicke der Zerstörung als zerstreut angesehen werden. Es wird nur gesagt, daß das Evangelium vorher auf dem Erdkreise verkündet sein soll. Dabei sind ganz ausdrücklich allgemeine Ausdrücke gebraucht, nicht aber heißt es: ihr werdet zur Zeit der Katastrophe mit Missionstätigkeit beschäftigt sein. Andererseits darf man aber auch hier nicht, wie Lagrange selbst dies entschieden genug betont <sup>2)</sup>, den Wortlaut übertreiben. Wenn es von der Katastrophe heißt: ὅταν ᾗδῃτε (Mt v. 15; Mk v. 14; Lk v. 20), so soll damit ganz gewiß nicht gesagt sein, daß sämtliche Apostel, zu welchen Jesus damals sprach, die Zerstörung mit eigenen Augen sehen würden.

d) Daß bei Mt die Perikope mit dem Weltende schließt, ist nicht richtig. Das τέλος (24, 14) kann sich ebensogut auf die Zerstörung beziehen. In dem der Parallele angehängten Verse (10, 23) ist nun allerdings vom Kommen des Menschensohnes die Rede. Aber Lagrange selbst deutet dieses Kommen nicht vom Kommen zum Gerichte. Wir haben freilich seine Deutung ablehnen müssen, glaubten aber ebenso aus dem Zusammenhange schließen zu dürfen, daß dieses Kommen auf die Zerstörung zu beziehen sei <sup>3)</sup>.

e) Auch Lk hat die Perikope vom Apostolat. Wenn er dabei die universale Predigt nicht nennt, so kann dies seinen Grund sehr wohl darin haben, daß er, wie Lagrange <sup>4)</sup> sagt, dachte — oder richtiger, fürchtete, so mißverstanden zu werden — „qu'il ne devait pas disperser les disciples dans le monde entier au moment de dire: mais quand vous verrez Jérusalem . . .“ Wenn L. nun aber auf den Ausdruck τινὲς λέγοντες in v. 5 hinweist und

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 117 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. a. a. O. 573 die treffenden Bemerkungen über ὁψεσθε in Mt 26, 64; Mk 14, 62. <sup>3)</sup> Vgl. oben S. 121 f; 153.

<sup>4)</sup> A. a. O. 404.



dazu bemerkt, die Fragenden seien in der lukanischen Vorstellung nicht mehr Apostel, daher folge daraus um so deutlicher, daß die Perikope vom Apostolat dem Kontexte fremd sei, so ist das offenbar übertrieben. Denn wenn Lk sich auch allgemein ausdrückt: es ist auch nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß er die *τινές* nicht auf die Apostel beziehen und sich somit von Mt und Mk trennen wollte.

f) Schließlich muß Lagrange selbst zugeben, daß der ganze Abschnitt den Zusammenhang eigentlich gar nicht durchbricht, vielmehr sehr gut einzuordnen ist. Zuerst wird den Aposteln die negative Aufgabe gestellt, sich nicht verführen zu lassen (Mt v. 4 ff; Mk v. 5 ff; Lk v. 8 ff). Daran schließt sich in unserem Abschnitte sehr zweckentsprechend die positive Pflicht an, trotz der Verfolgungen und Hindernisse das Evangelium zu predigen. L. gesteht ganz offen zu: „Il n'y a donc pas trop de heurt dans le contexte“ <sup>1)</sup>. Wenn er dann aber an einer anderen Stelle <sup>2)</sup> beifügt, dieser Gesichtspunkt bewaise nicht die Ursprünglichkeit des Zusammenhanges, sondern zeige nur, wie die Evangelisten dazu kamen, gerade an dieser Stelle den Einschub zu machen, so ist dies wohl ein hyperkritisches Urteil. Gerade weil der Zusammenhang vortrefflich paßt und weil kein triftiger Gegengrund zu finden ist, darum lassen wir die Perikope an ihrer Stelle stehen.

Im übrigen muß hervorgehoben werden, daß auch Lagrange nicht etwa die Unechtheit der Perikope behaupten will; vielmehr gibt er ihre Echtheit, und zwar einschließlich der beiden Verse Mt v. 14 und Mk v. 10 zu <sup>3)</sup>. Er will die Worte nur bei anderer Gelegenheit gesprochen sein lassen. Diese Ansicht ist aber, wie wir sehen, nicht hinreichend begründet.

7. Dazu kommt nun noch, daß man von vornherein in einer eschatologischen Rede, welche ganz unzweideutig die definitive Vernichtung der Privilegien Israels enthält, einen Hinweis auf die Heiden erwarten muß. Von diesem Gesichtspunkte aus bliebe es sich sogar gleich, ob Jesus eine plötzliche, äußere Katastrophe, abgesehen von jeder Entwicklung, aussprach oder nicht. Aber gerade mit Rücksicht auf die herrschenden Strömungen war irgend eine Stellungnahme zum Geschehisse der Heidenvölker geboten.

<sup>1)</sup> A. a. O. 385.

<sup>2)</sup> A. a. O. 409.

<sup>3)</sup> A. a. O. 409: „Nous concluons volontiers qu'elle a été prononcée par Jésus, mais, plus probablement dans une autre circonstance.“

Freilich ergibt alles bisher Gesagte, daß sie unmöglich im heidenfeindlichen Sinne, der die Nichtisraeliten als minderwertige Vasallen auffaßt, erfolgen konnte. Wenn sich nun tatsächlich in der Rede, wie sie die Evangelien berichten, Worte über die Heidenpredigt finden, so hat man in sich schon eine Gewähr für die Echtheit. Selbst wenn man auf die rhetorisch übertriebenen Worte Pauli (Röm 1, 8; Kol 1, 6. 23), welche, wie wir sahen<sup>1)</sup>, tatsächlich einen treffenden Kommentar zu Jesu Voraussage bilden, hinweisen wollte, um das beschränkte Weltbild auch bei Jesus festzustellen, so bleibt doch auf jeden Fall ein Hinausgehen über die israelitischen Landesgrenzen in die weite Welt hinein bestehen.

8. J. Weiß<sup>2)</sup> glaubt demgegenüber die Unechtheit von Mk 13, 10 literarisch schlagend durch die Beobachtung beweisen zu können, daß Mt in c. 10 den Spruch nicht habe, sondern erst in der Parusierede, wo er die Worte des Mk reproduziere. Darum könne das Wort in der Redenquelle nicht gestanden haben. Allein, abgesehen von dem *καὶ τοῖς ἔθνεσιν* Mt 10, 18. und zugegeben, daß Mt 24 Mk 13 reproduziere sowie daß die Redenquelle die Worte tatsächlich nicht gehabt habe, braucht das Wort doch noch nicht unecht zu sein. Hat denn die Redenquelle allein alle echten Herrenworte enthalten und muß Mk hinter ihr zurücktreten? — Wellhausen ist bekanntlich anderer Ansicht. Was den auch von Ed. v. Hartmann betonten Widerspruch zu Mt 10, 23 betrifft, so erledigt sich dieser Einwand aus dem richtigen Verständnis des Verses. Den Aposteln wird ja auch ganz bestimmt vorausgesagt<sup>3)</sup>, daß sie um Jesu willen, d. h. doch wohl, weil sie für Jesus tätig gewesen sind, gehaßt und verurteilt werden (Mt v. 9: *ἐπὶ πάντων τῶν ἐθνῶν*<sup>4)</sup> *διὰ τὸ ὄνομά μου*; Mk v. 9: *ἔρεξεν ἑμοῦ*; v. 13: *ἐπὶ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου*; Lk v. 12: *ἔρεξεν τοῦ ὀνόματός μου*; v. 17: *ἐπὶ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου*).

9. Wir haben bereits früher auf den universalen Gedanken hingewiesen, daß gerade dem (danielischen) Menschensohne das Gericht zustehe<sup>5)</sup>. Hier interessiert uns noch besonders die Schil-

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 151 f.

<sup>2)</sup> Das älteste Evangelium 30 A 1.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 122.

<sup>4)</sup> Ob man auf Grund von Syrsin das *ἐθνῶν* als erklärenden Zusatz (von den Griechen „passiv und universell gedeutet“) zu ursprünglichem *πάντων* annehmen muß (Merx, Die vier kanon. Ev. II, 1, 341), ist keineswegs ausgemacht. <sup>5)</sup> Vgl. oben S. 68.

derung des Gerichtes bei Mt 25, 31 ff. Es bildet den großartig dramatischen Abschluß der eschatologischen Rede und setzt deutlich die Verbreitung des Christentums in der ganzen Welt voraus <sup>1)</sup>. Schon vorher ist der Schauplatz ein universaler geworden. Es werden Zeichen am ganzen Universum angedeutet (Mt v. 29 f; Mk v. 27 f; Lk v. 25 f), welche auch allgemein Eindruck machen (Mt v. 30). Von allen vier Windrichtungen werden die Auserwählten herbeigeholt (Mt v. 31; Mk v. 27); von der Rettung „alles Fleisches“ <sup>2)</sup> ist die Rede (Mt v. 22; Mk v. 20). Die Ankunft des Menschensohnes wird ja auch von der ganzen Welt zur selben Zeit wie das Aufleuchten eines Blitzes von Osten nach Westen wahrgenommen (Mt 24, 27; Lk 17, 24; 21, 35). Es liegt kein Grund vor, πάντα τὰ ἔθνη auf Christen allein, oder auf die Heidenvölker mit Ausnahme der Christen zu beziehen, sondern es sollen alle Menschen gerichtet werden. Der Ausdruck ἔθνη schließt die Juden nicht etwa aus <sup>3)</sup>. Man darf sich dagegen nicht auf 24, 15 ff <sup>4)</sup> berufen, daß darnach das Gericht über Israel schon erfolgt sei. Denn dort ist nur von der Vernichtung des Volkes Israel die Rede, das Gericht des Einzelnen durch den Menschensohn ist an jener Stelle noch nicht erwähnt. Israel hat keinen Vorzug vor den Völkern, es unterliegt ebenso dem Gerichte wie diese. Das war ja ein von den Propheten schon oft betonter Gedanke, daß das treulose Verhalten des Volkes gegen Gott am Gerichtstage seine Sühne finden werde <sup>5)</sup>. Eine Verpflichtung Gottes, das Heil einzig wegen der Zugehörigkeit zum auserwählten Volke zu geben, ist damit abgewiesen; der Täufer hat diesen Gedanken besonders scharf formuliert <sup>6)</sup>. Wenn v. 32 αἰתούς gesetzt ist, so kann man daraus mit Merx <sup>7)</sup> nicht schließen, daß hier heterogene Stoffe zusammengearbeitet seien, da es sich weder grammatisch noch sachlich auf πάντα τὰ ἔθνη beziehen könne. Denn eine constructio ad sensum ist hier sehr am Platze <sup>8)</sup>. Ein αἰτά

<sup>1)</sup> Holtzmann, Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 288; Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 585.

<sup>2)</sup> πᾶσα σὰς = בלֹבֶשֶׁת, sicher im weitesten Sinne; vgl. Gn 6, 12 ff; Ps 144, 21; Sir 1, 10; 14, 18; Js 40, 5 und Lk 3, 6. Vgl. oben S. 86.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 155 f und unten S. 177 ff.

<sup>4)</sup> So B. Weiß, Das Mt-Ev. <sup>9</sup> 440.

<sup>5)</sup> Js 2, 5—4, 1; 5, 1 ff; 65, 1—15; 66, 15—24; Jer 2—6; 25, 1 ff; Ez 4—16; Am 2, 4 ff; 8, 1 ff; Os 5; Mich 1, 3—7; Soph 1; Mal 2, 12; 3, 1 ff.

<sup>6)</sup> Vgl. oben S. 85.

<sup>7)</sup> Die vier kanon. Ev. II, 1, 365 f.

<sup>8)</sup> Vgl. z. B. Ex 23, 27: Πάντα τὰ ἔθνη εἰς οὓς σὺ εἰσπορεύῃ εἰς αὐτοὺς.

wäre ganz widersinnig gewesen; es würde heißen, daß die einzelnen Völker voneinander geschieden würden. So passend darum in der dramatischen Schilderung vom allgemeinen Gerichte das Erscheinen der einzelnen Völker vor dem Richterstuhle des Menschensohnes genannt wird, so logisch ist auch der in dem *αὐτοῦς* liegende Hinweis, daß die Individuen auf die rechte oder linke Seite gestellt werden, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu dieser oder jener Völkerschaft. Als Richtschnur für das Urteil wird nur das Verhalten gegenüber *τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων* hingestellt. Ich glaube, daß hier an erster Stelle an die Jünger zu denken ist, welche das Evangelium verkündet haben. Denn man muß bedenken, daß die ganze Rede an die Apostel gerichtet ist. Auch 28, 10 werden die Jünger *ἀδελφοί* genannt, und 10, 42 wird ihnen sogar das Beiwort *μικροί* gegeben, ähnlich wie hier *ἐλάχιστοι*. 10, 42 verlangt aber der Zusammenhang, zunächst die Apostel zu verstehen<sup>1)</sup>. Knabenbauer<sup>2)</sup> gibt das letztere zu, denkt aber in der Gerichtsszene an die armen und verachteten Christen ohne Unterschied<sup>3)</sup>. Man kann dies wohl nur als eine, allerdings unmittelbar sich ergebende Anwendung des speziellen Gedankens gelten lassen. Es ist gar nicht so unrecht, die Worte als eine Art von Empfehlungsbrief aufzufassen, welchen Jesus seinen Aposteln mitgibt<sup>4)</sup>. Dann ist aber auch der Einwand von Wendt hinfällig<sup>5)</sup>, daß hier wohl an eine Verbreitung der Jünger Christi in der Heidenwelt, nicht aber an eine große Mission gedacht sei, weil sich sonst die Entscheidung nach der Stellung der Völker zu der ihnen gebrachten Mission richten würde. Das freundliche oder feindliche Verhalten gegenüber den Jüngern Christi setzt eben ein freundliches oder feindliches Verhalten gegen die ihnen gebrachte Lehre voraus. Eine Aufzählung aller notwendigen Bedingungen kann hier natürlich nicht in Jesu Intention gelegen haben. An einer andern Stelle<sup>6)</sup> muß Wendt selbst gestehen,

<sup>1)</sup> Loisy will mit Holtzmann allerdings hier an einen „simple croyant“ denken (Revue d'hist. et de litt. rel. X [1905] 291).

<sup>2)</sup> Comment. in ev. sec. Mt I<sup>2</sup> 424.

<sup>3)</sup> A. a. O. II<sup>2</sup> 388.

<sup>4)</sup> Rose, Évangile selon s. Mt<sup>5</sup> 196.

<sup>5)</sup> Lehre Jesu<sup>2</sup> 585.

<sup>6)</sup> A. a. O. 533: „Direkt freilich hat ihr freundliches oder unfreundliches Verhalten seinen Jüngern gegolten. Aber indirekt haben sie dadurch, zwar ohne sich dessen klar bewußt zu sein, zu ihm selbst Stellung genommen.“

daß Jesus seinem Richterspruch eine spezielle Beziehung auf das Verhalten gebe, daß diese Völker gegen ihn selbst geübt haben. Somit kann man sagen, daß hier im Hintergrunde die Tatsache der einstigen universalen Mission steht <sup>1)</sup>. — Es ergibt sich auch aus allen drei synoptischen Berichten als unverkennbare Lehre Jesu, daß mit dem letzten Kommen des Menschensohnes die menschheitliche Entwicklung ihr Ende erreicht. Sollen darum die Heidenvölker irgend einen Anteil am Gottesreiche haben — und auch Wendt gibt dies zu <sup>2)</sup> — so muß ihnen Jesus vorher gepredigt worden sein, wenn eine freie, innere Entscheidung vorangegangen sein soll. Und ein Maßstab für die Beurteilung ist notwendig und kann nur durch die Missionspredigt erzielt werden.

10. Man kann aus der Erwähnung von Judäa und Jerusalem (Mt v. 16; Mk v. 14; Lk v. 20, 23, 24) und dem Zusatze *μηδὲ σαββάτω* (Mt v. 20) keine ernstliche Schwierigkeit gegen unsere Auffassung erheben. Auch Harnack scheint auf Mt 24, 20 kein besonderes Gewicht zu legen. Denn gerade diese Partie der Parusierede bezieht sich auf die Vernichtung der Selbständigkeit Israels. Die Erwähnung des Sabbat bei Mt ist darum im Interesse der Judenchristen, welchen das Gesetz viel galt, sehr wohl am Platze. Mk läßt sie mit Rücksicht auf seine Leser einfach fort.

11. Von besonderer Wichtigkeit ist die Tatsache, daß eschatologische Erwartungen den Missionseifer niemals getrübt haben. Man kann das bereits am späteren Judentume sehen, welches den Anbruch der messianischen Herrschaft sehnsüchtig erwartete und doch auf Proselyten ausging. Noch deutlicher ist der Hinweis auf den Völkerapostel, dessen Eschatologie den Missionseifer nicht nur nicht hemmte, sondern wohl sogar stärkte <sup>3)</sup>. Und auch die junge Christengemeinde stand unter dem Eindrucke der baldigen Wiederkunft Christi, ohne sich dadurch von der Ausbreitung des Christentumes abhalten zu lassen. Hier ist ein Rückschluß auf die Person Christi von wesentlicher Bedeutung. Selbst wenn Jesus in diesem Vorstellungskreise befangen gewesen, könnte man daraus kein Argument entnehmen, daß er die Heidenpredigt nicht

<sup>1)</sup> Vgl. Bugge, Die Hauptparabeln 381.

<sup>2)</sup> A. a. O. 220f: „Wenn der neue Aeon anbricht, so tritt das Endgericht auch für die Völker ein. Es handelt sich dann auch für sie nur um die Alternative, entweder ins ewige Leben des Reiches Gottes zugelassen zu werden oder dem ewigen Untergang in der Gehenna anheimzufallen.“ Vgl. ebenda 535. <sup>3)</sup> Vgl. unten S. 224.



beabsichtigt, ja daß sie nicht einmal in seinem Horizonte gelegen habe.

Nach dem Gesagten ist der Hinweis auf die Missionspredigt in den Parusiereden als echt anzusehen. Es überrascht nicht, daß sich bald darauf sowohl bei Mt (26, 13) als bei Mk (14, 9) ein ähnliches Wort findet, welches mit gleicher Deutlichkeit denselben Gedanken ausdrückt. Zur Rechtfertigung der Edeltat des Weibes im Hause Simons des Aussätzigen sagt der Heiland: „Wahrlich säge ich euch, wo immer dieses <sup>1)</sup> Evangelium in der ganzen Welt verkündet wird, wird auch gesagt werden, was diese zu meinem Gedächtnis getan hat.“ Hier wird also die Predigt des Evangeliums Jesu im universalen Sinne ebenso deutlich wie in der Parusierede vorausgesagt. Hält man jenen Ausspruch für unecht, so wird man es natürlich auch von diesem meinen und annehmen, daß er vom Standpunkte der Heidenmission aus formuliert worden sei <sup>2)</sup> oder sich als ein durch die Tatsache der späteren Weltmission leicht kolorierter Spruch, „ein entschuldbares Hysteron-Proteron der Überlieferung“ erweise <sup>3)</sup>. Das vorher über das Wort in der Parusierede Gesagte gilt auch hier. Nur ist die Tatsache, daß der prophetische Ausspruch so ganz gelegentlich gefallen ist, ein starker Beweis für seine Echtheit. Was Harnack aus dem *τοῦτο* folgern will, daß die Stelle nicht von der Verkün-

<sup>1)</sup> Bei Mt steht *τοῦτο*, ebenso wie 24, 14, während es bei Mk fehlt, und zwar nach den besten Zeugen *MBD* Syr<sup>sin</sup> und einer Reihe von Minuskeln. An und für sich ist es gleichgültig, ob *τοῦτο* dasteht oder nicht (Wohlenberg, Theol. Literaturblatt XXIV [1903] 101). Bei Mt entspricht es dem Sprachgebrauche, stammt also vom Evangelisten (Vgl. Batiffol, Bulletin 1904, 56). Zahn (Das Matthäusev. <sup>2</sup> 657 A 7) paraphrasiert darum so: „Das Ev., welches Jesus gepredigt und seinen Aposteln zu predigen befohlen hat, und kein anderes als dieses.“ Dieser Gedanke ist mit Rücksicht auf die übrigen drei Stellen bei Mt, an denen *εὐαγγέλιον* vorkommt (4, 23; 9, 35; 24, 14) richtig. Die Beziehung auf den Tod Jesu, welcher v. 12 durch *ἐνταφιάσαι* angedeutet wird (Schanz, B. Weiß, Nösgen), kann darum nur insofern gelten, als Jesu Leiden auch zum *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* gehört. Was Merx (Die vier kanon. Evangel. II, 2, 144) sagt: „Man fragt, welches Evangelium, wenn *τοῦτο* dasteht, und darauf kann man nicht antworten“, ist jedenfalls hinfällig. Bei Mk dürfte *τοῦτο* aber ein Einschub aus Mt sein, weil an allen 8 Stellen, die *εὐαγγέλιον* haben, das Beiwort fehlt. Harnack (Die Mission 26 A 2) meint umgekehrt, daß es als scheinbar überflüssig früh gestrichen wurde. Nach dem Gesagten ist dies höchst unwahrscheinlich.

<sup>2)</sup> J. Weiß, Das älteste Evangel. 30.

<sup>3)</sup> Harnack, Die Mission 26.

digung des Evangeliums in der ganzen Welt, sondern von der Verkündigung dieses Evangeliums spreche, hält nicht stand<sup>1)</sup>. Wie schon bemerkt, ist τοῦτο bei Mk zu streichen, und bei Mt kann es sich unmöglich auf die Perikope von der Salbung beschränken. Das zeigt schon deutlich das καί vor ὁ ἐποίησεν. Denn dadurch wird die Tat des Weibes von dem εὐαγγέλιον τοῦτο geschieden. Mit ihm zusammen, d. h. mit dem Evangelium vom Reiche, soll ihre Tat überall in der Welt verkündigt werden. Oder vielmehr: die einstige Verkündigung in der ganzen Welt bildet die selbstverständliche Voraussetzung, die Tat des Weibes gehört mit zu dieser universalen Verkündigung.

Skizzieren wir noch einmal kurz die Anschauung des Herrn. Jesus hat die Teilnahme der nichtisraelitischen Menschheit an den Segnungen des Gottesreiches ausgesprochen. Es genügt nicht, sich auf den intensiven Universalismus seiner Lehre zu beschränken, wenn dieser auch die notwendige Voraussetzung bildet. Es ist auch nicht ausreichend, von einem vorübergehenden, blitzartig auftretenden Gedanken an die Heidenwelt oder von einer unbestimmten und allgemeinen prophetischen Ahnung zu sprechen. Das geht ebensowenig an, als man Jesus nicht nur in gewissen Höhenlagen seines Lebens die Vorstellung von dem bereits gegenwärtigen Gottesreiche zutrauen darf (J. Weiß, Baldensperger, Bousset). Gewiß liegt bis zum Tode Jesu kein universaler Missionsbefehl vor. Die Jünger mußten erst langsam herangebildet werden, um die Größe und Tiefe eines solchen Auftrages zu ermessen. Noch klebten sie, wie begreiflich, zu sehr an den Anschauungen ihres Volkes und konnten sich zu der Höhe und Reinheit der

---

<sup>1)</sup> In der 2. Aufl. (I 34) läßt H. seine Bemerkungen über das τοῦτο fort, betont aber, daß die feierliche Versicherung auffällig sei. Dem müsse eine nicht mehr deutliche Kontroverse zugrunde liegen, „welche den Vorgang nicht nur damals, als er sich ereignete, sondern auch später noch hervorgehoben hat. Wurde er etwa in Zweifel gezogen?“ — Es liegt aber gar kein Grund vor, weshalb dieser an sich ganz harmlose Vorgang bezweifelt worden sein sollte. Gerade weil die Tat des Weibes scheinbar unbedeutend und für die Zukunft ohne Interesse war, betont Jesus ihre Bedeutung und verheißt, daß das Andenken an das Weib und ihr gutes Werk niemals dem Gedächtnis der Menschen entschwinden werde.

Gedanken Jesu nicht so schnell emporschwingen. Jesus selbst beschränkte ja seine Wirksamkeit, abgesehen von Ausnahmefällen, auf das jüdische Volk <sup>1)</sup>, welchem er angehörte und dessen gottgewollte Ausnahmestellung er anerkannte; in diesem Sinne konnte Paulus ihn auch einen *διάκονος τῆς περιτομῆς* nennen (Röm 15, 8). Einstweilen begnügte Jesus sich damit, seine Jünger mit dem universalen Geiste seiner Lehre zu durchdringen und dabei wiederholt ausdrücklich auf das Heidentum und die einstige Missionsaufgabe ihm gegenüber zu verweisen. Darum erschöpft auch der Gedanke an ein selbständiges Kommen der Heidenwelt oder an ein allmähliches, sauerteigartiges Ausbreiten des Gottesreiches nicht Jesu Absicht.

Daß in der späteren Zeit seines Lebens die Hinweise auf die Zukunft häufiger und deutlicher wurden, ist leicht zu erklären. Jesu pädagogische Lehrweisheit verlangte dies. Insofern kann man auch von einer Entwicklung in seiner Anschauung sprechen. Man kann sogar noch weiter gehen und eine Änderung des ursprünglichen Planes annehmen. Denn der Widerstand des Volkes ist die Veranlassung zu seiner Verwerfung geworden und hat somit auch die Stellung Jesu zu den Heiden modifiziert. Jedoch ist nicht zu bezweifeln, daß Jesus von vornherein die heidnische Menschheit in seinen Gedankenkreis eingeschlossen hat. Der Universalismus des alten Testaments <sup>2)</sup> sowie die zeitgenössischen Hoffnungen und Bestrebungen, so trübe sie vielfach waren, deuten darauf schon hin. Und die evangelischen Berichte lassen den Gedanken von einer Entwicklung aus dem Partikularismus zum Universalismus nicht im geringsten aufkommen. Von vornherein sind weltweite Gedanken intensiver und ausdrücklich universaler Art zu finden. Von diesem Gesichtspunkte aus ließe sich — menschlich betrachtet — höchstens das zugeben, was Wendt <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Baldensperger (Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums <sup>3</sup> [Das Selbstbewußtsein Jesu I] Straßburg 1903, 229) nennt dies einen Rückstand hinter dem Universalismus, der prinzipiell in seinem Gottesglauben lag. Im Gegensatz dazu meint auch Albrecht Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III <sup>3</sup> [Bonn 1888] 433): „Die Partikularität seines Volkstums dient ihm wirklich nur als Mittel zu seinem Berufszweck; er ist aber innerlich mit keiner Schranke weltlichen Vorurteils behaftet, welches nach dem Geiste der Familie oder des Volkstums schmeckte.“

<sup>2)</sup> Dies führt auch Strauß (I <sup>2</sup> 569) gegen den Entwicklungsgedanken an.

<sup>3)</sup> Lehre Jesu <sup>2</sup> 260.

über die Idee vom gegenwärtigen Gottesreiche sagt: „Wenn wir uns nicht ohne Not von der sicheren Basis unserer evangelischen Überlieferung entfernen wollen, so müssen wir antworten: diese Entwicklung lag vor seinem öffentlichen Auftreten“.

Als Jesus seine öffentliche Wirksamkeit begann, zeigte er sich als eine fertige Persönlichkeit. Es ist nicht möglich, daß zufällige Begegnungen mit Heiden seine prinzipielle Stellung über den Haufen geworfen hätten. Sie bildeten nur die Veranlassung, daß er sie offenbarte. Es ist natürlich völlig ausgeschlossen, daß Jesus seinen Jüngern irgendwie etwas näheres über die Art und Weise der Heidenaufnahme ins Gottesreich angegeben habe. Wenn man hier von einer „Unfertigkeit“ im Tagewerke Jesu sprechen will <sup>1)</sup>, so ist dagegen nicht viel einzuwenden. Nur muß betont werden, daß diese „Unfertigkeit“ beabsichtigt war, daß eine Entscheidung aller praktischen Fragen nicht in Jesu Plan gelegen hat.

### § 7. Der Missionsbefehl.

Der Tod am Kreuze schließt Jesu irdische Wirksamkeit ab. Das Schicksal Israels als des auserwählten Volkes ist damit besiegelt; mit der Katastrophe hört der alte Bund auf. Aber es folgt die Auferstehung, welche vom Herrn ebenso wie sein Tod wiederholt vorausgesagt worden war. Jetzt erst ist die Zeit gekommen, da Jesus seine Apostel ausdrücklich zur universalen Tätigkeit bestimmen mußte. Johannes hat uns eine Erzählung aufbewahrt, welche dies Verhältnis in ein helles Licht stellt (12, 20 ff.). Bei Gelegenheit des letzten Osterfestes suchen Griechen (Proselyten) ehrfurchtsvoll durch Vermittelung von zwei Aposteln an Jesus heranzukommen, um ihn zu sprechen. Die Antwort des Heilandes gipfelt in dem für die Heiden trostvollen Gedanken: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alle zu mir ziehen“ (v. 32). Der Tod und die Auferstehung müssen vorausgegangen sein, dann erst ist die Zeit für alle, auch die Heiden gekommen <sup>2)</sup>. Zuerst soll die allgemeine Erlösung vollbracht sein (Mt 20, 28;

<sup>1)</sup> Holtzmann, Neutest. Theologie I 234.

<sup>2)</sup> Schell, Christus 149: „Erst durch die Wegnahme Jesu hat seine Frohbotschaft eine Form gewonnen, in der sie den Menschen menschlich nahetrat und alles an sich zog.“

Mk 10, 45), dann erst wird den Erlösten die Frohbotschaft verkündet <sup>1)</sup>).

Somit ist der Missionsbefehl im Munde des Auferstandenen etwas ganz Natürliches, man kann sagen der Schlußstein des während der irdischen Tätigkeit grundgelegten Gebäudes. Wie er vor der Auferstehung psychologisch schwer denkbar war, so ergibt er sich jetzt gleichsam ganz von selbst. Freilich hängt dieser Gedanke wesentlich davon ab, wie man sich zur Frage der Auferstehung stellt. Treunt man die Osterbotschaft vom Osterglauben und hält man die leibliche Auferstehung Jesu für Phantasie, dann kann natürlich auch der Missionsbefehl nicht vom auferstandenen Heiland gegeben sein. Wir stehen hier aber nicht vor einem exegetisch-kritischen Probleme, sondern vor einem philosophischen, das von der Weltanschauung abhängig ist. Wen die Weltanschauung nicht zu dem Satze zwingt: „Der Historiker kann kaum anders als annehmen, daß da, wo solche Wunder erzählt werden, Legende und nicht Geschichte vorliege“ <sup>2)</sup>, der wird auch die wie kaum eine zweite Tatsache bezeugte Auferstehung Jesu anerkennen. Die Geschichte verlangt diese Anerkennung, und die theistische Welterklärung bietet die Grundlage dafür <sup>3)</sup>.

Es ist nun von Bedeutung, daß die historischen Schriften des neuen Testamentes in ihrer Gesamtheit von einer Weisung des Auferstandenen, die Menschheit zu missionieren, wissen. Die Hauptstelle findet sich Mt 28, 19 und wird von Jesus auf dem Berge in Galiläa zu seinen Aposteln gesprochen. Damit deckt

---

<sup>1)</sup> Thomas (S. th. III qu. 42, a. 1) macht als vierten Grund, weshalb Jesus nicht den Heiden gepredigt habe und auch vor seinem Tode nicht predigen lassen wollte, geltend, daß er erst „per crucis victoriam“ Macht und Herrschaft über die Heiden verdient habe. Er verweist dann auf Jo 12, 20ff und zitiert dazu das Wort von Augustinus: „mortificandum infidelitate Judaeorum, multiplicandum fide populorum“ (Tract. 51 in Jo n. 9; Migne, S. I. XXXV 1766).

<sup>2)</sup> Bousset, Was wissen wir von Jesus? Halle 1904, 55.

<sup>3)</sup> Vgl. die Worte, welche Sabatier in seinem Saint Paul (1896, 51) von der Bekehrung Pauli im Zusammenhang mit der Auferstehung ausspricht. Er gibt zu, daß das Problem hier aus der historischen Ordnung in die metaphysische übergeht; Rose, Études sur les évangiles <sup>4</sup> 83f. Harnack (Die Mission I <sup>2</sup> 35 A 2) erklärt: „Im übrigen — es ist unmöglich und völlig zwecklos, mit denen zu streiten, die in der Ablehnung der Überlieferung, Jesus habe nach seinem Tode gegessen und getrunken und seinen Jüngern Vorträge gehalten, eine unstatthafte ‚Voreingenommenheit‘ sehen.“ Es ist leider wahr, daß hier der gemeinsame Boden zur wissenschaftlichen Diskussion fehlt.



sich völlig der Inhalt, wenn auch nicht genau der Wortlaut bei Mk 16, 15: *Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει* (Mt 28, 19: *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*). *Πάντα τὰ ἔθνη* und *πᾶσα ἡ κτίσις* sind sachlich identisch. Denn daß nur die vernunftbegabte *κτίσις* gemeint sein kann, versteht sich von selbst. Daß aber dem Ausdrucke paulinische Gedanken wie Röm 8, 19 ff zugrunde liegen<sup>1)</sup>, ist kaum anzunehmen. Man müßte dann mehrere Gedankenreihen kombinieren, da das Seufzen der Kreatur nach Erlösung mit der Predigt des Evangeliums nichts zu tun hat. Andererseits beziehen sich die *πάντα τὰ ἔθνη* bei Mt auf die gesamte Menschheit, einschließlich Israels<sup>2)</sup>. Mk ist demnach nur im Ausdrucke noch „universeller“ als Mt<sup>3)</sup>; in der Sache stimmen beide genau überein. Bei der zusammenfassenden, die Chronologie außer acht lassenden Darstellungsweise des Markusschlusses braucht man der zunächst naheliegenden Vermutung nicht recht zu geben, daß mit den Worten *καὶ εἶπεν* in v. 15 unmittelbar an die in v. 14 erzählte Begebenheit angeknüpft werden sollte<sup>4)</sup>. Tatsächlich sind die beiden Verse auseinanderzuhalten, wie auch v. 18 und 19, und außerdem v. 19 und 20 zeitlich nicht unmittelbar aufeinanderfolgende Ereignisse berichten.

Der letzte Vers (20) enthält die tatsächliche Bestätigung des Befehles, indem ausdrücklich als Abschluß der Entwicklung hinzugefügt wird: sie aber gingen hinaus und predigten überall. Ein unechter Markusschluß, welcher wohl aus dem 4. Jahrhundert stammt, hat den universalen Sendungsgedanken ebenfalls festgehalten: „Hierauf aber entsandte auch Jesus selbst durch sie vom

<sup>1)</sup> Bisping, Erklärung der Evangelien nach Mk und Lk<sup>2</sup>, Münster 1868, 133. Dagegen vgl. Knabenbauer, Comment. in ev. sec. Marcum<sup>2</sup>, Paris 1907, 443. <sup>2)</sup> Vgl. unten S. 177 ff.

<sup>3)</sup> Gegen Schanz, Comm. über d. Ev. des hl. Mk, Freiburg 1881, 419. Die von Schanz (a. a. O. A 2) zitierte Stelle von Jansenius; „quod apud Matthaeum sub nomine gentium etiam Judaei debeant accipi, patet ex Marco“, besagt zu wenig, wie wir noch sehen werden. Auch im Semitischen ist *בְּרִיתָא* (Geschöpf) ein gangbarer Ausdruck für „Menschen“. Vgl. das Hillelsche Wort (Pirke aboth I, 12; vgl. oben S. 42): *הֵי אָהֵב הַבְּרִיּוֹת* = Liebe die Menschen. Bei Dalman, Die Worte Jesu I 144.

<sup>4)</sup> Die Verbindung von v. 14 mit 15—18, wie sie Belser (Die Geschichte des Leidens 503 f) in Anlehnung an v. Kasteren (Revue biblique 1902, 240 ff) zu erweisen sucht, hat Belser nicht wahrscheinlich gemacht. Etwas vorsichtiger („Doch wird man besser“...) drückt er sich Einleitung<sup>2</sup> 105 aus.

Osten bis zum Westen das heilige und unvergängliche Evangelium des ewigen Heils“ <sup>1)</sup>).

Die Frage, ob der Schluß des heutigen Markusevangeliums (16, 9ff), in welchem der Missionsbefehl berichtet ist, vom Verfasser selbst herrührt, oder von anderer Hand (Aristion) an das unvollendet gebliebene Evangelium angehängt wurde, kann hier auf sich beruhen. Auch von katholischer Seite wird letztere Ansicht heute vertreten, wobei freilich die Tatsache der Kanonizität unberührt bleibt <sup>2)</sup>). Jene Forscher, welche annehmen, daß der ursprüngliche Markusschluß verloren gegangen sei, halten es für sehr wahrscheinlich, daß auch dieser verlorene Schluß den Missionsbefehl gekannt habe. Ja sie erblicken in ihm vielfach die Grundlage für den Bericht des Mt <sup>3)</sup>).

Auch bei Lukas findet sich ein Missionsbefehl, und zwar sowohl im Evangelium (24, 47) als im *δεύτερος λόγος* (1, 8). Es liegen hier freilich keine Parallelberichte zu Mt und Mk vor, sondern Lk erzählt die Abschiedsrede des Herrn am Tage der Himmelfahrt, offenbar im Abendmahlssaale. Noch einmal führt der Auferstandene seine Apostel in den Sinn der Schriften ein und zeigt, wie der Tod und die Auferstehung des Messias im alten Testamente vorausgesagt seien. Im Namen dieses Christus sollen sie den Völkern Buße und Nachlassung der Sünden verkündigen, anfangend von Jerusalem. Die etwas schwierigen Verse <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. J. Weiß, Die Schriften des NT I <sup>2</sup> 228.

<sup>2)</sup> Vgl. Rose, Évangile selon s. Marc <sup>4</sup> 171; Mader, Der Markusschluß, in Bibl. Zeitschr. III (1905) 269 ff; Jacquier, Histoire II <sup>2</sup> 500 ff (wenigstens ziemlich bestimmt); Belser, Einleitung <sup>2</sup> 98 ff (entschiedener als in der ersten Auflage); Chapman O. S. B. in Revue bénédictine XXII (1905) 50 ff; Semeria, Domma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva, Roma 1902, 209 ff; Cellini, Gli ultimi capi del tetramorfo, Roma 1906, 220. Auch Seisenberger (Das Evangelium nach Mk, Regensburg 1905, 278) scheint einen kleinen, wenn auch nur schwachen Zweifel zu haben. Freilich ist seine Ausdrucksweise nicht ganz klar.

<sup>3)</sup> Harnack, Die Mission 28 A 1; I <sup>2</sup> fehlt jedoch diese Anmerkung; Swete im Expositor VI (1902) 241; Chase, The Lord's command to baptize, in The journal of theological studies VI (1905) 481 ff; vgl. 512: „There are grounds for thinking that the lost last section of St Mark, or its original (whether documentary or oral) was the source of the last section of St Matthew.“ J. Weiß (Das älteste Evangelium 80f) dagegen hält dies für „recht unwahrscheinlich“.

<sup>4)</sup> Lk 24, 47 als redaktionellen Zusatz zu fassen (Spitta, Die Apostelgeschichte, Halle 1891, 305), ist eine willkürliche Verlegenheitserklärung, welche ebenso unbegründet ist als die Streichung von Apg 1, 8. Dazu vgl.

versteht man am besten so, daß *κηρυχθῆναι* v. 47 nicht unmittelbar von *γέγραπται* in v. 46 abhängig gemacht wird. Nach dem griechischen Texte ist dies freilich das Nächstliegende. Aber weil die drei Bestimmungen: der Tod, die Auferstehung des Messias und die Predigt an alle Völker nicht völlig in einer Linie liegen, scheint mir der durch den Sinaisyrer angedeuteten Konstruktion der Vorzug zu gebühren: *κηρυχθῆναι* ist selbständig<sup>1)</sup>: „und es wird gepredigt werden“<sup>2)</sup>. *Ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ* ist Anakoluth und wandelt die Erzählung in direkte Rede um, als wenn *κηρύξατε* vorangegangen wäre. Dementsprechend bezieht sich v. 48 („Davon seid ihr Zeuge“) nur auf die in v. 46 ausgesprochenen beiden Tatsachen: den Tod und die Auferstehung des Messias<sup>3)</sup>. Wir haben also in v. 47 einen eigentlichen Missionsbefehl, welcher App 1. 8 ganz ähnlich lautet. Der Herr hat seinen Aposteln bei dieser Gelegenheit zu verstehen gegeben, welchen Gang das Evangelium nehmen werde: von Jerusalem geht es aus und breitet sich allmählich über die ganze Welt hin.

unten S. 204 ff. Einen offenbar zwingenden Schluß zieht W. B. Smith in seinem sonderbaren Buche (Der vorchristliche Jesus, Gießen 1906, 24) aus der Tatsache, daß einige Handschriften *ἀρξάμενον* bzw. *ἀρξάμενον* statt *ἀρξάμενοι* bieten: „Dies allein zeigt schon (!), daß wir es hier mit einer Phrase des Lukas selbst zu tun haben, die er ungeschickt in seine ‚Quelle‘ einschob.“

<sup>1)</sup> Wellhausen (Das Evangelium Lucae 141): „Ein selbständiger Infinitiv mit Lamed in jussivischer Bedeutung.“

<sup>2)</sup> Merx (Die vier kanon. Evangel. I 178) übersetzt den Text des Syrsin so (bemerkt aber am Rande, daß man auch übersetzen könne: „und daß gepredigt werde“). Dementsprechend hat Syrsin auch „in meinem Namen“ statt des griechischen *ὀνόματι αὐτοῦ*.

<sup>3)</sup> Haupt, Zum Verständnis des Apostolats 43. Belser (Die Geschichte des Leidens 513) läßt das „bezeugen“ in v. 48 dahin gehen, „daß Leiden, Auferstehung und Predigt in aller Welt nach meiner eigenen Erklärung der Schrift gemäß ist“. Aber das „nach meiner eigenen Erklärung“ ist Hineintragung eines ganz fremden Gedankens, welcher schon durch den Plural *τούτων* unmöglich gemacht wird. Das „Bezeugen“ kann sich darum nur auf die Tatsachen selbst beziehen, und dann kann nur Leiden und Auferstehung, nicht aber die universale Predigt gemeint sein. Das anerkennt auch B. Weiß, Die Quellen des Lukasev. 232. Auch Schanz (Comment. über d. Ev. d. hl. Lk 566) muß zugeben: „Zur Verkündigung paßt die Zeugschaft doch weniger.“ Riezler (Das Evangelium unsers Herrn Jesus Christus nach Lk, Brixen 1900, 633), welcher *κηρυχθῆναι* freilich von *γέγραπται* abhängen läßt, muß die Schwierigkeit gefühlt haben, da er das Bezeugen so interpretiert: „daß die Weissagungen über den Messias an mir in Erfüllung gegangen sind, und eure Aufgabe soll es nunmehr sein, vor aller Welt Zeugschaft für mich abzulegen“.

Lk 24, 47 und Apg 1, 8 wollen nun tatsächlich die bei derselben Gelegenheit, nämlich im Abendmahlssaale, gesprochenen Worte ganz offenbar berichten. Wie überhaupt Lk 24, 44 ff und Apg 1, 4 ff sich gegenseitig ergänzen, so ist es insbesondere mit 24, 47 und 1, 8. Was v. 47 mit *ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ* angedeutet ist, daß nämlich Jerusalem nur der Ausgangspunkt der Tätigkeit sei, daß diese darum eine weite Ausdehnung haben solle (*πάντα τὰ ἔθνη*), wird Apg 1, 8 genauer ausgeführt: Jerusalem — Samaria — das Ende der Erde. Mit Belser <sup>1)</sup> Apg 1, 6—8 in die Zeit von Lk 24, 50 zu verlegen, also Apg 1, 8 und Lk 24, 47 zu trennen <sup>2)</sup>, geht meines Erachtens nicht an. Einmal wegen der unmittelbaren Beziehung der Verse zueinander. Weiter ist es doch unnatürlich, *συνελθόντες* (v. 6) im Sinne von „da sie mit ihm zusammengingen“ zu fassen. Vielmehr ist es auf *συναλιζόμενος* in v. 4 (= mit den Jüngern zusammen die Mahlzeit halten) <sup>3)</sup> zu beziehen — man beachte die enge Verbindung *οὗν* — und zeigt sich dann als eine etwas umständliche, aber durchaus nicht unerträgliche Redewendung: „da fragten ihn die Versammelten“ <sup>4)</sup>. Zwischen v. 8 und 9 ist Lk 24, 50 zu ergänzen, wie ja Lukas überhaupt am Anfang der Apg bewußterweise (v. 1) auf sein Evangelium Bezug nimmt, und zwei Verse, welche mit einem allgemeinen Ausdruck wie *καὶ ταῦτα εἰπὼν* (v. 9) verbunden sind, nicht notwendig zeitlich unmittelbar aufeinanderfolgende Ereignisse anzeigen müssen <sup>5)</sup>. Dadurch ist dann der Einwand <sup>6)</sup> beseitigt, daß Apg 1, 8 bereits auf dem Ölberge (v. 12) gesprochen sei, also einen andern Schauplatz wie Lk 24, 47 voraussetze und daher mit Vorsicht zu verwenden sei. Lk 24, 47 und Apg 1, 8 enthalten somit eine etwas nähere (in sich selbst als selbstver-

<sup>1)</sup> Die Geschichte des Leidens 513 f.

<sup>2)</sup> Warum *καὶ ἔσθε ἐμὸν μάρτυρες* Apg 1, 8 und *ὑμεῖς μαρτ. τούτων* Lk 24, 48 nichts miteinander zu tun haben sollen (Belser, a. a. O. 514), ist nicht einzusehen. Richtig Theolog. Quartalschrift LXXVII (1895) 78 f.

<sup>3)</sup> Vgl. Knabenbauer, Comment. in actus apostolorum, Parisiis 1899, 27.

<sup>4)</sup> So übersetzt Weizsäcker. Gegen B. Weiß, Die Apostelgeschichte (Texte u. Unters. IX, 3, 4) Leipzig 1893, 73; und Hilgenfeld, Acta apostolorum, Berolini 1899, 260. Es ist überflüssig zu vermuten, daß zwischen Apg 1, 5 und 6 eine Streichung stattgefunden habe. So Harnack, Lukas der Arzt 79 A 3.

<sup>5)</sup> Vgl. Lk 24, 43 und 44 (dazu Belser, a. a. O. 512); auch 2, 38 und 39 (vgl. Rose, Év. selon s. Luc <sup>5</sup> 28).

<sup>6)</sup> Z. B. Sell, in Zeitschrift f. Theol. u. Kirche V (1895) 459 A 1.

ständig begründete) Spezialisierung des ganz allgemein lautenden Auftrages bei Mt 28, 19 (und Mk 16, 15).

Ein Missionsbefehl, wie ihn die Synoptiker berichten, fehlt bei Johannes. Aber auch er läßt den Auferstandenen einen ähnlichen Auftrag geben, der ja, schon der Tendenz des ganzen Evangeliums entsprechend, einen universalen Charakter tragen muß. Am Osterabend (20, 21 ff) verkündet Jesus seinen Aposteln, daß er sie ebenso sende, wie der Vater ihn gesandt habe. Ganz allgemein lauten diese Worte, und ebenso allgemein schließt sich daran die Übertragung der Gewalt an, Sünden nachzulassen. Dazu kommt, daß im Nachtragskapitel (21, 3 ff) ein symbolischer Fischzug erzählt wird und daß gleich darauf ohne Einschränkung die Übertragung der Gewalt erfolgt, die Schafe und Lämmer zu weiden<sup>1)</sup>.

Der eigentliche klassische Missionsauftrag findet sich aber Mt 28, 19, wo in direkter Rede das Sendungswort gesprochen wird, welches so recht das Fundament der gesamten späteren Missionstätigkeit der Kirche geworden ist. Der Evangelist hat die Bedeutung des Augenblicks sehr wohl empfunden. Er setzt seinen Herrn stillschweigend in Parallele zu dem großen Gesetzgeber des alten Bundes. Wie dieser das Gesetz auf der Höhe des Berges von Gott erhalten und promulgiert hat, so verkündet Jesus sein „Gesetz“ auf dem Berge (5, 1) und sendet seine Jünger vom Berge in die ganze Welt. Und er beginnt den Auftrag einer universalen Missionstätigkeit mit dem Hinweis auf seine universale Macht (vgl. Mt 11, 27)<sup>2)</sup>. Auf Grund dieser, die ganze Welt umfassenden Macht (*οὐραν*)<sup>3)</sup> geht hinaus (*πορευθέντες*)<sup>4)</sup>, macht zu Jüngern *πάντα τὰ ἔθνη* und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes.

Es ist ersichtlich, daß v. 19 eine doppelte Sendung enthält: den Missionsauftrag und den trinitarischen Taufbefehl. Beide stehen in enger Beziehung zueinander, dürfen aber gleichwohl nicht miteinander verquickt werden. Wir müssen hier den Tauf-

<sup>1)</sup> Vgl. unten S. 198.

<sup>2)</sup> Swete im Expositor VI (1902) 249: „The Lord begins by reciting the fact of his possession of universal authority, in order to supply the strongest possible incentive to a world-wide and age-long mission.“

<sup>3)</sup> *οὐραν* ist wohl echt; bei selbständiger Anführung von v. 19 konnte es leicht ausfallen. Mit *οὐραν* zu lesen, scheitert am Verhalten der Apostel; man müßte denn gerade die Bedeutung des *οὐραν* stark abschwächen.

<sup>4)</sup> Vgl. zu *πορευθέντες* Belser, Die Geschichte des Leidens 506.



befehl von der näheren Untersuchung ausschließen, obwohl es lohnend wäre, die Frage einmal von katholischer Seite aufzurollen. Man hat den Taufbefehl stark angefochten, sei es, daß die Taufformel im trinitarischen Sinne, sei es, daß die Erwähnung der Taufe überhaupt für unecht und ohne Zusammenhang mit dem historischen Christus erklärt wurde. Schon Burnet hat 1727 die Meinung ausgesprochen, daß der Befehl in der aramäischen Quelle des Mt nicht gestanden habe, und heute gilt seine Unechtheit bei der modernen Kritik für ausgemacht<sup>1)</sup>. Einen äußeren Grund suchte erst Conybeare<sup>2)</sup> beizubringen, indem er auf eine auffallende Verkürzung des Wortlautes von Mt 28, 19 in einer Reihe von besonders vor nicänischen Eusebiustexten hinwies. Darnach glaubte er den Text, welchen Eusebius gelesen und welcher der ursprüngliche sei, folgendermaßen rekonstruieren zu können: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες κτλ.*<sup>3)</sup>.

Demgegenüber hat Riggenbach zuerst im Baseler „Kirchenfreund“<sup>4)</sup>, und dann in einer eigenen Monographie<sup>5)</sup> durchschlagend die Position des englischen Gelehrten erschüttert, und F. H. Chase hat dies unabhängig von Riggenbach noch verstärkt. Er sieht in dem *ἐν τῷ ὀνόματί μου* einen Zusatz zu dem ursprünglichen, von Eusebius wiederholt verkürzt wiedergegebenen Texte und legt für die Ansicht Riggenbachs, die Arkandisziplin als Erklärungsgrund für die Verkürzung geltend zu machen, eine Lanze ein<sup>6)</sup>. Ich glaube, daß die Beweisführung der beiden Gelehrten zum mindesten in der Hauptsache unwiderleglich ist und

<sup>1)</sup> Holtzmann (Neutest. Theologie I 379 A 1) nennt die Namen derer, welche die Unechtheit erwiesen hätten.

<sup>2)</sup> The Eusebian form of the text Mt 28, 19, in Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft II (1901) 275—288. Ebenso in The Hibbert Journal I (1902) 102 ff. Auch Lake in einer Antrittsvorlesung an der Universität Leiden (27. 1. 1904); vgl. Chase, The journal of theological studies VI (1905) 483 f. Usener, Rheinisches Museum LVIII (1903) 39. Loisy, Autour d'un petit livre, Paris 1903, 231 f. <sup>3)</sup> A. a. O. 281.

<sup>4)</sup> Basel 1902, 129—135.

<sup>5)</sup> Der trinitarische Taufbefehl Mt 28, 19 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie von Schlatter und Cremer VII, 1) Gütersloh 1903. Vgl. Der trinitarische Taufbefehl Mt 28, 19 bei Origenes (ebenda VIII, 4 [1904] 105 ff). Über die Vermutung von Nestle bez. Tatians Diatessaron vgl. Die Reformation II (Berlin 1903) 317.

<sup>6)</sup> Schürer (Theolog. Literatur Ztg. XXVIII [1903] 424 ff) widerspricht dem allerdings, und Lake nennt diese Ansicht „a counsel of despair“.

daß Chase<sup>1)</sup> mit Recht sagen kann: „The whole evidence — such I believe must be the verdict of scientific criticism — establishes without a shadow of doubt or uncertainty the genuineness of Matth 28, 19.“

Aber selbst wenn Conybeare recht hätte, so könnte höchstens der Taufbefehl als Einschub gelten, der Missionsauftrag bliebe unberührt. Schon von diesem Gesichtspunkte aus ist es unrichtig, wenn Pfeleiderer<sup>2)</sup> meint, daß der späte Ursprung von Mt 28, 18f im kirchlichen Bewußtsein schon durch die trinitarische Taufformel sich verrate. Das *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* steht auch in dem von Conybeare rekonstruierten Texte und wird nicht angetastet. *Μαθητεύειν* ist auf jeden Fall der Hauptbegriff: die Heiden sollen *μαθηταί* werden, die Taufe kommt nur als Mittel zu diesem Zwecke in Betracht. Darin hat Heitmüller<sup>3)</sup> ganz sicher recht. Die Bedeutung der Formeln *ἐν* und *ἐπὶ ὀνόματι* oder *εἰς τὸ ὄνομα* braucht aber nicht darin zu liegen, daß der Name bei der Taufhandlung auch wirklich immer ausgesprochen wurde<sup>4)</sup>. Gegen die textkritische Unversehrtheit des Missionsbefehles läßt sich jedenfalls auch nicht der geringste Zweifel erheben.

Gleichwohl soll an Jesus als den Sprecher dieser Worte nicht gedacht werden. Vielmehr haben wir hier sekundäre evangelische Überlieferung<sup>5)</sup> oder „das Bekenntnis des Glaubens des Evangelisten und der Kirche seiner Zeit“<sup>6)</sup>, oder „das Bewußtsein der Gemeinde“<sup>7)</sup>, oder wie immer die Ausdrücke lauten

<sup>1)</sup> A. a. O. 499. Auch Wilkinson (The Hibbert Journal I [1902] 571 ff) macht gegen Conybeare geltend, daß Eusebius die trinitarische Formel ausgelassen habe, weil sie mit seinem Beweisgange nichts zu tun hatte.

<sup>2)</sup> Urchristentum I<sup>2</sup> 632. — Im übrigen vgl. auch Bartmann, Das Himmelreich und sein König 136ff; Kähler, Dogmat. Zeitfragen II 108ff.

<sup>3)</sup> Im Namen Jesu (Forschungen zur Religion des A und NT von Bousset und Gunkel I, 2) Göttingen 1903, 122.

<sup>4)</sup> Vgl. A. Seeberg in Theolog. Literaturblatt XXV (1904) 604; Zahn, Das Evangelium des Mt<sup>2</sup> 715 f A 12. Er meint, daß eine eigentliche Formel hier von Jesus unmittelbar nicht vorgeschrieben wurde; ebenso Einleitung II<sup>3</sup> 316. Auch Haupt, Zum Verständnis des Apostolats 41; und Chase, a. a. O. 500ff; 512 n. 4; R. Seeberg, Evangelium quadraginta dierum, in Neue kirchl. Zeitschrift XVI (1905) 335—351. <sup>5)</sup> Wendt, Lehre Jesu<sup>2</sup> 585.

<sup>6)</sup> Pfeleiderer, Urchristentum I<sup>2</sup> 601f.

<sup>7)</sup> B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie<sup>7</sup> 104 A 2; Das Matthäusev.<sup>9</sup> 508. Es ist ja klar, daß der Spruch auf späterer Überlieferung beruhen muß, wenn man mit der Kritik die ganze Auferstehungsgeschichte aus der apostolischen Quelle ausschließt.

mögen. Holtzmann<sup>1)</sup> drückt sich vorsichtiger aus, wenn er den Befehl geschichtlich angesichts der Verhandlungen des Apostelkonzils mit mindestens zweifelhaftem, sachlich dagegen dann mit vollem Rechte anerkennt, wenn die Idee des Reiches, wie Matthäus sie ja mit aller Bestimmtheit vertritt, nämlich eines universalistischen Reiches in theokratischen Formen, Jesus selbst angehören sollte. Mit besonderer Energie hat jüngst Wellhausen in seiner „Einleitung in die drei ersten Evangelien“ von vornherein die Möglichkeit abzuschneiden versucht, etwas, was der nachmarkanischen Tradition entstammt, für echt anzunehmen. Bousset<sup>2)</sup> suchte bald an Einzelfällen die Unhaltbarkeit dieser Ansicht zu erhärten, und schon vorher hatte Jülicher<sup>3)</sup> es als eine bedenkliche Überspannung des Vorzuges, den das literarische Alter gibt, bezeichnet, alles was nicht bei Mk steht, auf Rechnung der späteren Überlieferung zu setzen. Das ließe sich auch auf Mt 28, 19 anwenden. Freilich würde Jülicher dagegen sagen, daß dieser Vers den „individuellen Charakter“ des Mt an sich trage<sup>4)</sup>. Ed. v. Hartmann<sup>5)</sup> scheut sich nicht, von einer offenkundigen Fälschung zu sprechen, während J. Weiß<sup>6)</sup> den Evangelisten in grob-dogmatischer Weise Aussprüche Jesu produzieren läßt. Auch Harnack, welcher die Entstehungszeit des Evangeliums einschließlich des Missionsbefehles in die Jahre 70—75 hinaufrückt<sup>7)</sup>, muß natürlich nach seiner Gesamtanschauung den Befehl aus der geschichtlichen Entwicklung der Folgezeit konstruiert sein lassen<sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> Neutest. Theologie I 228; 432 f.

<sup>2)</sup> Theologische Rundschau IX (1906) 1 ff. — Vgl. auch Holtzmann, Protestant. Monatshefte X (1906) 214 f; Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907, 136 ff.

<sup>3)</sup> Theolog. Literaturzeitung XXX (1905) 620; Einleitung 5 u. 6 338 ff.

<sup>4)</sup> Einleitung 5 u. 6 265 meint J., daß Mt 28, 18—20 am besten in die Zeit kurz vor 100 passe, weil die Kirche sich damals als Weltkirche fühlte. Um das „Gewicht dieses Wortes zu ermessen“, soll man auf den „krassen Widerspruch zu 10, 23“ achten. Vgl. ebenda 430. <sup>5)</sup> Das Christentum des NT<sup>2</sup> 103.

<sup>6)</sup> Das älteste Evangelium 87. <sup>7)</sup> Chronologie I 654.

<sup>8)</sup> Die Mission 28. In der 2. Aufl. I 32: Er „würde auch einen ganz fremden Zug in die Verkündigung Jesu bringen und zahlreiche echte Sprüche unverständlich oder wertlos machen“. Auch nach Drews (Real-Enc. für prot. Theol. u. Kirche XIX<sup>3</sup> [1907] 397 s. v. Taufe) kann Mt 28, 19 „geschichtlich nur aus den Verhältnissen der nachapostolischen Zeit verstanden werden“. Ebenso erklärt R. Knopf (Das nachapostol. Zeitalter, Tübingen 1905, 393) den Ursprung der ökumenischen Missionsbefehle aus dem Bestreben, zwischen Christus und der Heidenkirche auf dem Wege über die Urapostel eine Verbindung herzustellen.

Es ist bereits auf den Widerspruch aufmerksam gemacht worden <sup>1)</sup>, welcher darin liegt, daß einerseits der angeblich verlorene Markusschluß den Missionsbefehl enthalten haben sollte <sup>2)</sup>, während auf der andern Seite der Evangelist die Missionsfrage einfach ausschied. Der Einwand, daß die Versetzung des Missionsbefehles erst in die Zeit nach der Auferstehung eine Art Ausgleichung mit der geschichtlichen Wirklichkeit darstelle, erledigt sich aus dem bereits Gesagten: die Tatsache der Auferstehung vom theistischen Standpunkte aus, sowie die vorbereitende Tätigkeit Jesu auf einen universalen Missionsauftrag und die Unmöglichkeit des Befehles selbst während des irdischen Lebens. Es ist zu wenig, daß der Befehl nur ideal genommen wahr sein soll. Wenn die Jünger es empfunden haben, daß der Geist Jesu Christi sie zur Weltmission geführt habe, so kann dieser Geist doch unmöglich in einen formellen Widerspruch mit seinem Träger treten. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der Missionsbefehl nur den Schlußstein dessen bildet, was während der irdischen Wirksamkeit Jesu vorbereitet worden ist, „la conclusion attendue d'un long développement“ <sup>3)</sup>. Und daß die Evangelisten dies auch so empfunden haben, zeigt die allgemeine Überlieferung des Auftrages. Es ist ja sehr wahrscheinlich, daß Jesus mehr wie einmal nach seiner Auferstehung zu den Jüngern über die Bedeutung der Heidenmission gesprochen hat. Es läßt sich auch sehr wohl annehmen, daß Mt 28, 19 nur den Extrakt aus einer längern Unterweisung bildet. Nur über die näheren Umstände der Heidenaufnahme kann der Heiland seine Jünger noch nicht unterrichtet haben. Das spätere Verhalten zeigt das deutlich. Hierin wollte Jesus der göttlichen Vorsehung und der geschichtlichen Entwicklung nicht vorausgreifen. Warum aber „der Größe und heiligen Erhabenheit“ des Sendungswortes viel genommen werde, wenn man buchstäblich (!) es als statutarischen Einzelbefehl Christi auffasse <sup>4)</sup>, ist schlechterdings nicht einzusehen.

Es ist mißverständlich, daß Mt 28, 19 eine Zurücknahme von Mt 10, 5. 6 bilde <sup>5)</sup>. Wohl hebt das Wort das dort aus-

<sup>1)</sup> Böhmer, Mission und Mission 59; Wohlenberg, Theolog. Literaturblatt XXIV (1903) 101. <sup>2)</sup> Vgl. aber oben S. 169 A 3.

<sup>3)</sup> Grandmaison, Études LXXXXVI (1903) 470.

<sup>4)</sup> E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie II <sup>2</sup> (Leipzig 1898) 455. <sup>5)</sup> Holtzmann, Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 298; Weiß, Das Mt-Ev. <sup>9</sup> 508; Sell in Zeitschr. für Theol. und Kirche V (1895) 458.

gesprochene provisorische Gebot auf, indem es die Folgerung aus allem Bisherigen zieht. Der Auferstandene hat seine Apostel, welche der Anfechtung der Leidenszeit unterlegen waren, in ihren Beruf, und zwar nach seinem ganzen Umfange, aufs neue eingesetzt<sup>1)</sup>. Darum ist auch nichts von jener Raffiniertheit zu merken, welche Harnack darin zu erblicken versucht ist, daß die heidenchristlichen Leser durch die einschränkenden Aussprüche gleichsam auf die Folter gespannt werden und erst im letzten Satze der Schrift die Spannung gelöst finden. Ich glaube, daß ein heidenchristlicher Leser diese Folterqualen niemals wird ausgestanden haben, da er bereits auf den ersten Blättern des Evangeliums die weltweite Tendenz gemerkt haben muß und im Lichte dieser merklichen Absicht die scheinbar widersprechenden Stellen recht wohl verstanden haben wird. Rose<sup>2)</sup> meint sogar, keine bessere Überschrift finden zu können, um den Zweck des Evangeliums auszudrücken, als gerade Mt 28, 19. Harnack gibt ja selbst zu, daß sich solche weltweiten Gedanken bei Mt finden, ja er will sie sogar als prophetische Gedanken bei Jesus anerkennen. Und da sollte Jesus die Aufnahme der Heiden nicht ausdrücklich bezweckt und die Mittel dazu gewollt haben! — Der letzte Grund für die Abweisung des Missionsbefehles ist doch, abgesehen von der noch zu erörternden Schwierigkeit, welche im späteren Verhalten der Apostel liegen soll, die Ansicht von der Unmöglichkeit des Auferstehungswunders.

Es erhebt sich hier die Frage, ob Mt 28, 19 unter *πάντα τὰ ἔθνη* die Heiden allein zu verstehen sind, oder ob Israel mit eingeschlossen ist. Daß die Israeliten nicht ausgeschlossen sein sollen, bedarf nicht erst des Beweises: es genügt auf Stellen wie Mt 10, 23; 19, 28; 22, 4; 23, 34; Lk 24, 47; Apg 1, 8 und auf das, was noch über die weitere Entwicklung zu sagen ist, hinzuweisen. Jedoch könnte die Heidenmission ausschließlich gemeint sein, wobei eine Tätigkeit bei Israel als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht besonders erwähnt würde.

Es ist nun zunächst zu betonen, daß man von der Frage: Völkerchristianisierung oder Einzelbekehrung an unserer Stelle vollständig absehen muß. Hier für das eine oder das andere Anhaltspunkte finden zu wollen, ist weiter nichts als Hineintragung fremder Gedanken in den Text<sup>3)</sup>. Kähler gibt dies unumwunden

<sup>1)</sup> Zahn, Das Evangel. des Mt<sup>2</sup> 715.    <sup>2)</sup> Évangile selon St. Matthieu<sup>5</sup> XII.

<sup>3)</sup> Vgl. Kähler, Dogmat. Zeitfragen II 114; B. Weiß, Das Mt-Ev.<sup>9</sup> 508. Neutest. Abhandl. I, 1, 2. Meinertz, Jesus u. d. Heidenmission. 12



zu, verlangt aber doch, daß man die Juden ausschließe und ἔθνη nicht mit „Völker“ übersetze, sondern an einzelne Heiden denke. Nun ist ja soviel gewiß, daß ἔθνη an zahlreichen Stellen des N T im Sinne von einzelnen Heiden gebraucht ist: Apg 14, 2; 21, 25; Röm 2, 14; 9, 30; 1 Kor 2, 2; Eph 2, 11; 3, 1 u. s. w. <sup>1)</sup>. Wenn man Mt 28, 19 auch so übersetzen müßte, wäre es klar, daß von Juden nicht die Rede sein könnte, daß vielmehr die einzelnen Heiden als Objekt der Mission genannt wären <sup>2)</sup>.

Ich halte diese Ansicht aber für unrichtig. Um dies zu erweisen, ist es notwendig, auf den Begriff ἔθνος, und dann vor allem auf πάντα τὰ ἔθνη (bez. πᾶν ἔθνος) einzugehen. Ἔθνος hat in der Profangräzität zunächst die Bedeutung von Schar oder Haufe, sei es von Menschen oder Tieren; vgl. das homerische ἔθνος λαῶν, ἔθνος μελισσάων <sup>3)</sup>. Apg 17, 26 (πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων) ist ἔθνος im Sinne einer Schar von solchen Wesen gebraucht, die gleicher Natur sind. Weiter hat es die Bedeutung von „Volk“, „Völkerschaft“, rücksichtlich der natürlichen Zusammengehörigkeit im allgemeinen, aber ohne bestimmte Rücksicht auf eine durch Abstammung, Sprache, Verfassung gegebene Besonderheit <sup>4)</sup>: Mt 20, 25 <sup>5)</sup>, 21, 43 <sup>6)</sup>; 24, 7; Mk 13, 8; Lk 21, 10, 25; 22, 25; Apg 2, 5 (Ἰουδαῖοι, ἄρδεις ἐνλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ἐπὶ τὸν οὐρανόν); 10, 35; Offb 5, 9; 7, 9; 10, 11 u. s. w.

Lauten diese Stellen ganz allgemein, so gibt es eine Reihe von anderen, an denen ἔθνος ausdrücklich vom jüdischen Volke gebraucht wird, wofür sonst meist λαός steht: Lk 7, 5; 23, 2; Jo 11, 48. 50—52; 18, 35; Apg 10, 22; 24, 3. 10. 17; 26, 4; 28, 9. Diese Tatsache ist nun von großer Wichtigkeit, um so mehr als auch das A T <sup>7)</sup> ἔθνος in der angegebenen Bedeutung an zahllosen Stellen kennt, z. B. Gn 12, 2; 17, 20; Ex 19, 6; 33, 13; Dt 4, 6; Js 1, 4; 2, 4; 65, 1; Est 3, 8; 10, 3; Ps 106, 5; 1 Makk 8, 25. 27; 10, 25 u. s. w.

Τὰ ἔθνη hat nun weiter sehr oft die spezielle Bedeutung für die außerisraelitischen Völker, ganz im allgemeinen: Mt 4, 15;

<sup>1)</sup> Kähler, a. a. O. 111f.

<sup>2)</sup> Ebenso K. Sell (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche V [1895] 458): Der wahrscheinliche Sinn von π. τ. ἔ: sei der theokratische: die Heiden.

<sup>3)</sup> Vgl. Grimm, Lexicon Graeco-Latinum <sup>4)</sup>, Lipsiae 1903, 116; s. v. ἔθνος.

<sup>4)</sup> Vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch <sup>5)</sup>, Gotha 1902, 385.

<sup>5)</sup> Vgl. dazu Zahn, Das Evangel. des Mt <sup>2</sup> 603 A 88. <sup>6)</sup> Vgl. oben S. 105f.

<sup>7)</sup> Ebenso bei Philo, z. B. De special. leg. IV (de iustitia 6): τὸ σύμπαρ Ἰουδαίων ἔθνος (Cohn et Wendland V [1906] 210).

6, 32; 10, 5. 8; 12, 18. 21; 20, 19; Mk 10, 33; Lk 18, 32; 21, 24; Apg 13, 46; 18, 6 u. s. w. Dann mit ausdrücklicher Gegenübersetzung zu *ῥοι Ἰσραήλ* und *Ἰουδαῖοι*: Apg 9, 15; 14, 2. 5; 21, 11. 21; 26, 20; Röm 2, 14; 3, 29; 9, 24. 30. 31; 11, 25; 1 Kor 1, 23; Gal 2, 15; gegenüber *γένος*: 2 Kor 11, 26; gegenüber *λαός*: Lk 2, 32; Apg 26, 17. 23; Röm 15, 10; gegenüber *οἱ ἐκ περιτομῆς* oder *περιτομή*: Apg 10, 45; Gal 2, 8. 9. Auch im Gegensatz zur christlichen Gemeinde ist es gebraucht: 1 Kor 5, 1; 12, 2; Eph 2, 11; 1 Thess 4, 5; 1 Petr 2, 12; Offb 2, 26; 11, 2 u. s. w. Schließlich nennt Paulus manchmal auch die Christen, welche sich aus dem Heidentum bekehrt haben, *ἔθνη*: Röm 11, 13; 15, 27; 16, 4; Gal 2, 12. 14; Eph 3, 1. 6; auch 1 Petr 2, 9. Ebenso ist Mt 21, 43 *ἔθνος* im Sinne des Gottesvolkes der Zukunft gebraucht <sup>1)</sup>.

Das NT kennt also *ἔθνος* und *τὰ ἔθνη* in der verschiedensten Bedeutung. Der jeweilige Zusammenhang hat zu entscheiden, welches der Sinn an den einzelnen Stellen ist. Jedenfalls ist keine Rede davon, daß das Wort für Heiden reserviert ist. Es fragt sich nun speziell, wie es mit dem Begriffe *πάντα τὰ ἔθνη* (bzw. *πᾶν ἔθνος*) steht. Werfen wir zunächst einen Blick aufs AT. Es ist sicher zuviel gesagt <sup>2)</sup>, daß Israel hier in den Ausdruck „in der Regel“ eingeschlossen sei. Allein es ergibt sich auch, daß π. τ. ἔ. dem AT keineswegs ein terminus technicus für die Völkerwelt außerhalb Israels ist, wie wir ja auch erkannten, daß das einfache *ἔθνος* wiederholt von Israel gebraucht wird. Es gibt allerdings eine große Zahl von Stellen, in denen π. τ. ἔ. ganz unfraglich die außerisraelitische Menschheit bezeichnet. Von den zahlreichen Stellen, welche ich mir notiert habe, nenne ich folgende: Ex 33, 16 (hier wird sogar *λαός* [= Israel] den π. τ. ἔ. gegenübergestellt); Dt 2, 25; 4, 27; 28, 10. 64; 29, 24; 1 Chr 14, 17; Esr 1, 47 [49] (LXX); Ps 9, 19; 59, 6. 9; 67, 3; 72, 11. 17; 118, 10; Am 9, 9. 12; Joel 3, 2. 11. 12; Zach 7, 14; 12, 2. 3. 9; Js 2, 2; 14, 12; 25, 6. 7; 43, 9; 66, 18. 20; Jer 3, 17; 25, 9; 43, 2 (LXX); 1 Makk 1, 42; 2, 18. 19; 4, 11 u. s. w. Dabei kommt es wiederholt vor, daß π. τ. ἔ. zwar ausschließlich Heidenvölker bedeutet, allein durch einen Zusatz auf einen bestimmten Teil derselben eingeschränkt wird, so Ex 23, 27 (π. τ. ἔ. *εἰς οὓς οὐκ εἰσπορεύῃ εἰς αὐτούς*); Dt 4, 6. 27; Jos 4, 24; 1 Chr 18, 11; Tob 3, 4; 13, 5; Js 36, 20; 1 Makk 5, 38. 43. 63; 12, 53; 13, 6 u. s. w.

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung I<sup>3</sup> 58; vgl. oben S. 105 f.

<sup>2)</sup> Zahn, a. a. O. I<sup>3</sup> 261.

Gegenüber diesen Stellen sind einige andre zu beachten, an denen die LXX zu ἔθνη oder π. τ. ἔ. ein λοιπά oder ἄλλα hinzufügen, um den Unterschied von Israel deutlich anzuzeigen: Dt 8, 20; 17, 14; 1 Sm 8, 5; Esr 5, 49 (LXX: außer π. τ. ἔ. steht in diesem Verse: ἐπισυνήχθησαν αὐτοῖς [sc. den Israeliten] ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν . . .); 2 Makk 6, 14. Man könnte zu dieser Gruppe vielleicht eine Reihe von weiteren Stellen hinzurechnen, an denen Israel den π. τ. ἔ. in einer Form gegenübergestellt wird, daß man ein „andere“ unmittelbar ergänzen kann: Ex 19, 5 (λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν; im griech. freilich der Wechsel von λαός und ἐθνῶν); 23, 22; Lv 20, 24, 26; Dt 7, 6 (hier steht allerdings παρὰ π. τ. ἔ.; im hebräischen aber ebenso wie Ex 19, 5 מכל העמים, wo LXX ἀπὸ haben); 7, 7, 14; 10, 15; 14, 2; 1 Kg 8, 20; Est 3, 8 (ἔθνος [sc. Israel] ἐν τοῖς ἔθνεσιν der βασιλεία des Artaxerxes; οἱ δὲ νόμοι αὐτῶν [sc. Israels] ἕξαστοι παρὰ π. τ. ἔ.); 3, 13; 4, 17 (ἔλαβες τὸν ὕμνον ἐκ πάντων τ. ἔ.); Ez 25, 8.

Es gibt nun aber auch außerdem eine ganze Reihe von Stellen, an denen Israel sicherlich unter die π. τ. ἔ. einzureihen ist: Gn 17, 4, 5 (wo Abraham πατὴρ πλήθους ἐθνῶν, πολλῶν ἐθνῶν genannt wird); 18, 18; 22, 18; 26, 4; 48, 19; Dt 4, 19; Tob 4, 19; Jdt 3, 8; Est 1, 1; 4, 11; Ps 47, 2; 49, 1; 113, 4; Sir 44, 19 (Abraham πατὴρ πλήθους ἐθνῶν); Js 40, 15, 17; 52, 10(?); 56, 7 (ebenso wie Mk 11, 17 jedenfalls ganz allgemein zu verstehen); Jer 32, 1 (LXX; hier werden Jerusalem und die Städte von Juda ausdrücklich neben den heidnischen Völkern unter π. τ. ἔ. eingereiht); 35, 11, 14 (LXX); Dn (LXX) 3, 2, 7; 4, 34; 6, 25; 7, 14 (die Menschensohnstelle; jedenfalls ganz universal zu fassen).

Aus dem Gesagten ergibt sich wohl deutlich, daß der alttestamentliche Sprachgebrauch weder nach der einen noch der anderen Richtung einen Zwang auf die Erklärung der neutestamentlichen Stellen ausübt, daß also die Möglichkeit, Israel unter π. τ. ἔ. einzubegreifen, offen bleibt.

Im NT finden sich nun einige wenige Stellen, an denen π. τ. ἔ. ausdrücklich Israel gegenübergestellt ist und somit die außerisraelitische Menschheit ohne Zweifel bedeutet: Lk 21, 24 (ἀρχαλωπιτισθήσονται εἰς τ. ἔ. π.); Apg 15, 17 (im Zitat aus Am 9, 12, welches Jakobus ausdrücklich auf die Heidenchristen anwendet). Auch 14, 16 dürfte mit Felten<sup>1)</sup> nur an die Heiden zu denken

<sup>1)</sup> Die Apostelgeschichte, Freiburg 1892, 276.

sein. Zahn<sup>1)</sup> will allerdings hier alle Völker verstehen; es wäre unpassend, wenn es in dieser Anrede an Heiden, welchen vorher noch nichts von der Erwählung des Volkes gesagt sei, hieße: Gott ließ die Heiden ihre eigenen Wege gehen. Es werde vielmehr im Gegensatze zu der jetzt an die ganze Menschheit ergehenden Predigt des Evangeliums gesagt, daß Gott bisher die ganze, in so viele Völker zerfallende Menschheit ihre mannigfaltigen Wege habe gehen lassen. Allein schon wegen v. 17 muß man π. τ. ἐ. auf die Heiden beschränken; denn hier ist die Art des „Bezeugens“ so ausgedrückt, daß es sich nur auf Heiden beziehen kann. Man braucht „ihre eigenen Wege“ nicht zu betonen, so daß die Heiden den Gegensatz zu Israel hätten herausfühlen sollen. Paulus läßt die Israeliten in der Anrede an die Heiden ganz aus dem Spiel, er selbst versteht unter π. τ. ἐ. aber jedenfalls nur Heiden. Zu beachten ist aber, daß hier überhaupt nur von „allen Völkern“ der vorchristlichen Zeit die Rede ist.

Daß Paulus sonst mit π. τ. ἐ. die ganze Menschheit bezeichnet, läßt sich allerdings nicht leugnen. Dies ergibt sich schon aus seiner Auffassung von der Einheit des Menschengeschlechtes (Apg 17, 24ff), von der Allgemeinheit der Sünde und der Universalität des Heils. Paulus fühlt sich wohl an erster Stelle an die Heiden gesandt, aber sein apostolischer Beruf reicht weiter, er ist Völkerapostel, und zu diesen Völkern gehört auch Israel. Darum sind π. τ. ἐ. Röm 1, 5, am Anfang seines Berufsbriefes, ganz gewiß nicht auf Heiden zu beschränken, sondern es ist die universale Völkerwelt<sup>2)</sup>. Ebenso 16, 26 und 2 Tim 4, 17. Auch Röm 15, 11 (Ps 117, 1) zeigt schon das synonyme πάντες οἱ λαοί, daß hier in einem Ausdruck das zusammengefaßt ist, was vorher als περιτομή oder λαὸς τοῦ θεοῦ und ἔθνη unterschieden war<sup>3)</sup>. Natürlich ist auch Gal 3, 8 hierher zu zählen<sup>4)</sup>.

Apg 10, 35 wird ganz allgemein gesagt, daß Gott ἐν παντί ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτόν angenehm sei. Das entspricht Apg 2, 5, wo Juden ἀπὸ παντός ἔθνους genannt werden. Mt 24, 9<sup>5)</sup> und 24, 14 liegt gar kein Grund vor, π. τ. ἐ. auf Heiden zu beschränken. Denn der Haß geht gleichmäßig von Juden wie von Heiden aus,

<sup>1)</sup> Einleitung I<sup>3</sup> 261. <sup>2)</sup> Gegen Belser, Einleitung<sup>2</sup> 506 (Mt 28, 19 faßt er aber π. τ. ἐ. richtig auf; vgl. Die Geschichte des Leidens 506); B. Weiß, Der Römerbrief<sup>9</sup> 57. Vgl. A. Schaefer, Die Bücher des NT III (1891) 52.

<sup>3)</sup> Zahn, Einleitung I<sup>3</sup> 261. <sup>4)</sup> Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater, Leipzig 1905, 148 A 94. Gal 3, 8a, 14, wo tatsächlich Heiden allein gemeint sind, heißt es nur τὰ ἔθνη. <sup>5)</sup> Vgl. oben S. 159.

und zum „ganzen Erdkreis“ gehört Israel ebenfalls. Bezeichnend ist der Vergleich von Mt 24, 14 mit 10, 18: *μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* (alle Völker, auch Juden) ist hier zerlegt in *μαρτύριον ἀπὸ τοῖς* (= Juden)<sup>1)</sup> *καὶ τοῖς ἔθνεσιν* (= Heiden; ohne *πᾶσιν*!). Ebenso ist die Beschränkung der *π. τ. ἔ.* in 25, 32 auf Heiden abzulehnen<sup>2)</sup>. Auch Mk 11, 17 und 13, 10 liegt der Ton auf der Universalität, aber Israel ist mit eingeschlossen.

Nach allem spricht die Vermutung ganz entschieden dafür, daß auch Mt 28, 19 *π. τ. ἔ.* im universalen Sinne, einschließlich der Juden, gebraucht ist. Wenn man den Missionsbefehl bei Lk 24, 47 vergleicht, so ergibt sich das noch klarer: *εἰς π. τ. ἔ., ἀρχαίμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ*: der Anfang der Predigt an *π. τ. ἔ.* soll mit Jerusalem gemacht werden. Darum muß es doch wohl dazugehören. Es wäre ein höchst geschraubter Gedanke, Jerusalem von *π. τ. ἔ.* an dieser Stelle auszuschließen. Man vergleiche etwa: allen germanischen Stämmen soll eine Botschaft gebracht werden; dabei wird begonnen mit Rom (!). Wir sagten schon, daß 28, 19 von einem Ausschluß der Israeliten nicht die Rede sein könne, daß höchstens die Judenmission als selbstverständlich übergangen wäre<sup>3)</sup>. Allein abgesehen von dem bereits Gesagten<sup>4)</sup> entspricht dies nicht der Feierlichkeit der Situation. Der Auferstandene will sein Testament den Jüngern zum Abschied hinterlassen, sie sollen sein Werk fortsetzen. Da war es notwendig, daß er ihnen ihren Beruf in seinem vollen Umfange vor Augen führte. Von einer Judenmission hatte der Auferstandene vorher auch noch nicht gesprochen. Es werden darum die Heiden den Juden, beide als Völker gedacht, nicht gegenübergestellt, sondern es wird das jüdische Vorrecht aufgehoben. Die Möglichkeit der Bekehrung der einzelnen Israeliten ist dabei keineswegs geleugnet. Wie Jesus die Jünger einstmals an die Juden allein gesandt, so wird vom Auferstandenen der volle Wirkungskreis angegeben: *πάντα τὰ ἔθνη* = Juden und Heiden.

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 118.      <sup>2)</sup> Vgl. oben S. 160.

<sup>3)</sup> Kähler, Dogmat. Zeitfragen II 99f: „Die erhabene Kürze erklärt es, wenn nicht hinzugefügt wird: vorbehaltlich eurer Tätigkeit an Israel“.

<sup>4)</sup> Jakobus, der „Herrenbruder“, hat sogar ausschließlich in Palästina gewirkt, somit seine Tätigkeit auf das *ἔθνος* Israel beschränkt. Doppelt verwunderlich ist es aber, wenn Zahn trotz seiner Einschließung Israels unter *π. τ. ἔ.* meint, Jakobus könne kein Apostel gewesen sein: sonst hätte er den Auftrag Mt 28, 19 „in den Wind geschlagen“. Vgl. Meinertz, Der Jakobusbrief, Bibl. Stud. X, 1—3 (Freiburg 1905) 41f.



## § 8. Die Darstellung der einzelnen Evangelien.

Mit dem intensiven und ausdrücklichen Universalismus von Jesu Lehre, welchen wir aus den synoptischen Berichten erschlossen haben, ist die Stellung der Evangelisten selbst bereits gegeben. Allein es mag hier doch noch in großen Zügen die Auffassung der einzelnen Evangelien gezeichnet werden <sup>1)</sup>, zumal sich jetzt noch eine Reihe von bedeutsamen Worten anfügen läßt, welche bisher übergangen werden mußte. So verschieden der Zweck und so ungleich der Leserkreis, sei es, daß vorwiegend die Messianität Jesu für judenchristliche Leser, oder die Gottessohnschaft für Heidenchristen, oder geradezu die Verwerfung des Heils durch die Juden und die Aufnahme der Heiden für einen paulinischen Leserkreis dargestellt werden, überall bleibt der eine Grundgedanke: Jesus ist zunächst der Messias Israels, aber nicht allein für die Juden bestimmt. Mag der eine oder der andere dieser Gedanken hier oder dort schärfer hervortreten: der Grundakkord ist immer derselbe. Und gerade hierin liegt ein wichtiges Beweismoment dafür, daß die ausdrücklichen universalen Gedanken nicht von den Evangelisten erfunden sein können: die Gemeinsamkeit schützt vor der Gefahr der Eigenmächtigkeit.

Es ist von Wichtigkeit, daß der universale Gedanke von Anfang an die Evangelisten beherrscht. Wir haben zwei Evangelien, an deren Spitze die Kindheitsgeschichte steht. Nach der Kritik freilich enthielt die älteste apostolische Quelle <sup>2)</sup> weder die Leidens- noch die Kindheitsgeschichte, weshalb beide auch der unmittelbaren apostolischen Autorität entbehren sollen. Allein Mt und Lk haben sie doch zum mindesten in die uns vorliegenden Evangelien aufgenommen, und es ist Willkür, wenn Wellhausen seine Kommentare über Mt und Lk mit Kapitel 3 beginnen läßt <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Keim, Geschichte Jesu von Nazara II 403: „Die herkömmliche Ansicht läßt Jesus von Anfang an seine Bestimmung für die Völker glauben, und leugnen wir nicht, sie hat die Mehrzahl der Evangelien, in gewissem Sinne vier Evangelien nebst der Apostelgeschichte... auf ihrer Seite.“

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Weiß, Neutest. Theol. <sup>7</sup> 42; Jülicher, Einleitung 5 u. 6 317.

<sup>3)</sup> J. Weiß (Theolog. Rundschau VI [1903] 207) nennt die Ansicht Hilgenfelds, daß Lk 1 und 2 später angefügt seien, unbegreiflich. Ebenso ist es reinste Phantasie, wenn Merx (Die vier kanon. Ev. II, 1, 15) Mt 3, 1 ursprünglich sich gleich an die Genealogie anschließen läßt, während das Dazwischenliegende späterer Einschub sein soll.

Einzelne Verse, besonders Lk 1, 34. 35 (Holtzmann, Hillmann, Harnack) oder nur 1, 34<sup>b</sup> (Kattenbusch, Weinel) werden ja wohl öfters bestritten, um das übernatürliche Geheimnis zu beseitigen<sup>1)</sup>. Allein die Geburtsgeschichte als solche ist von den Evangelien nicht zu trennen und muß auf jeden Fall für die Anschauung der Evangelisten als beweiskräftig gelten.

Es ist gar keine Frage, daß bei Mt wie bei den übrigen Evangelisten die enge Verbindung von Jesu Person und Lehre mit dem A T, und zwar nicht nur in der Kindheitsgeschichte, sondern auch im Verlauf der weiteren Schilderung, wiederholt uns entgegentritt, während andererseits das gottentfremdete Heidentum abgewiesen wird. Wir haben darauf schon hingewiesen (vgl. 4, 23; 5, 18. 47; 10, 5. 6. 23; 15, 24; 18, 17; 19, 28). Allein das ist nur eine Seite, welche keineswegs den Vorrang beanspruchen kann. Gerade darum hat man ja (z. B. Hilgenfeld), im Mt die universalistische Bearbeitung einer ursprünglich streng judenchristlichen Evangelienschrift erkennen wollen<sup>2)</sup>. Gleich der erste Vers läßt einen weltweiten Gedanken aufkommen: Jesus ist nicht nur *υἱὸς Δαυὶδ*, sondern auch *υἱὸς Ἀβραάμ*. Man kann leicht, besonders mit Rücksicht auf den Schluß des Evangeliums (28, 19) und die Bedeutung, welche der Person Abrahams bei Mt (3, 9; 8, 11) zukommt, hierin eine Andeutung auf die an Abraham ergangene Segensweissagung erblicken: als Sohn Davids Messias der Juden, als Sohn Abrahams Zielpunkt der Weissagung von der Ausdehnung des Heils auf die ganze Menschheit<sup>3)</sup>. Darum kann auch die Erwähnung der beiden heidnischen Frauen Rahab und Ruth (1, 5)<sup>4)</sup> im Stammbaume nicht zufällig sein, wie ja in v. 2 und 3 die Wirksamkeit der göttlichen Gnade mit Hintansetzung der Bedeutung des natürlichen Zusammenhanges für die messianische Heilserlangung deutlich hindurchklingt. Und wenn

<sup>1)</sup> Bardenhewer, Mariä Verkündigung. Biblische Studien X, 5 (Freiburg 1905) 6 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Zahn, Einleitung II<sup>3</sup> 194 f.

<sup>3)</sup> Zahn, (Das Evangelium des Mt<sup>2</sup> 42): „In der Person Abrahams löst sich die Geschichte des werdenden Volkes Israel von der Geschichte der übrigen Menschheit los, in dem Messias Jesus kommt sie zu ihrem Abschluß, daß ihr ganzer Ertrag sich über „alle Völker“ ergießt.“ Schon Eusebius hat diesen Gedanken ausgesprochen; vgl. Supplementa quaestionum ad Stephanum 7; Migne, S. gr. XXII 964 f.

<sup>4)</sup> Vgl. Grimm-Zahn, Das Leben Jesu I<sup>3</sup> (Regensburg 1906) 207 ff. Vgl. oben S. 33 A 3.

gleich darauf v. 21 der Engel verkündet, daß der Messias sein Volk (*τὸν λαὸν αὐτοῦ*, vgl. 2, 6)<sup>1)</sup> erlösen werde, so zeigt doch der Zusatz *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ* den Ausschluß der politischen und die Betonung der religiös-ethischen Erlösung. Daß sich damit der Erlösungsumfang sofort erweitert, erhellt deutlich<sup>2)</sup>, wenn auch für Joseph selbst *λαός* damals nur im Sinne des Volkes Israels verständlich war. Wir sehen bald darauf (2, 1 ff) die heidnischen Magier voll des Glaubens aus dem fernen Ostreiche herankommen, um dem „König der Juden“ ihre Huldigung darzubringen. Die jüdischen Gelehrten selbst erkennen den messianischen Sinn der Weissagung Mich 5, 2, verharren aber mit ihrem König an der Spitze in Unglauben und Gleichgültigkeit. Wenn auch Merx<sup>3)</sup> die ganze Partie des Evangeliums als ein völlig heterogenes Stück bezeichnet, so zeigt gerade der Zusammenhang, wie trefflich sich dieses Stück dem organischen Ganzen angliedert. Die Ankunft der Heiden ist eine Weissagung für die Zukunft, und Mt hat sie sicher als eine solche empfunden. Das gibt auch Harnack<sup>4)</sup> zu, obwohl er die Möglichkeit offen läßt, die Perikope in streng judenchristlichem Sinne zu deuten. Die Ankunft der Heiden ist selbst wieder die Veranlassung, den Messias dem Hasse des Idumäerfürsten auszusetzen und ihn zu zwingen, ins Heidenland zu flüchten, somit nicht nur die Huldigung der Heidenwelt entgegenzunehmen, sondern als Kind schon die Heiden aufzusuchen.

An die Kindheitsgeschichte schließt sich gleich das Auftreten des Täufers an. In seiner Predigt ist die sittliche Bekehrung das Grundmotiv, während nationale Elemente fern sind, ja geradezu ausgeschlossen werden: Gott kann dem Abraham aus den Steinen Kinder erwecken (3, 9). Mt hat überhaupt die Gewohnheit, solche Züge anzuführen, welche eine Spitze gegen das ungläubige und kalte Judenvolk, vor allem seine Führer, haben und somit die

<sup>1)</sup> Der Curetonius hat Mt 1, 21 statt Volk (*עַם*) Welt (*עֲלָמָא*). Holzhey (Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus, München 1896, 49 A 2) hat recht, daß trotz der Ähnlichkeit der syrischen Worte an eine Verwechslung kaum zu denken ist. Es liegt jedenfalls eine absichtliche Erweiterung vor.

<sup>2)</sup> Chrysostomus (In Matth. hom. 4, 7; Migne, S. gr. LVII 47): *λαὸν αὐτοῦ οὐχ οἱ Ἰουδαῖοι μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ προσκύνοντες καὶ δεχόμενοι τὴν παρ' αὐτοῦ γρῶσαν.*

<sup>3)</sup> Die vier kanon. Evangelien II, 1, VIII. Über den Einwand vom „heidnischen Willkommruf“ bei Mt und dem „israelitischen“ bei Lk vgl. Schanz, Commentar über d. Ev. d. Mt 92f.

<sup>4)</sup> Die Mission 27 A 3.

definitive Verwerfung und negative Vorbereitung für die Heidenaufnahme anzeigen; auch der Tempel wird zerstört werden <sup>1)</sup>).

Die messianische Versuchung, welche universalen Charakter trägt, bildet die Überleitung zur öffentlichen Tätigkeit des Herrn (c. 4). Mit Übergehung einer weiteren Wirksamkeit, welche 4, 12 nur angedeutet ist, beginnt Mt die Schilderung der Tätigkeit Jesu in Galiläa. Und gleichsam als Einleitung dazu zitiert der Evangelist Js 8, 23—9, 1, worin dem Galiläa der Heiden und dem Volke in der Finsternis das Licht verheißen wird. Eine enge, nationale Messiaswürde ist damit nicht verträglich, das Kranke und Schwache und Verachtete wird vom Messias aufgesucht. Mt liebt es, immer wieder Weissagungen heranzuziehen, welche in Jesus erfüllt worden sind. So finden wir auch 12, 17 ff ein freies Zitat nach dem hebräischen Texte aus Js 42, 1—4, in welchem der Messias geschildert wird, wie er den Heiden das Recht verkündigt, wie er das Schwache nicht zu Boden tritt, sondern aufrichtet, und wie auf seinen Namen die Heiden hoffen. Zur Zeit, da Matthäus schrieb, waren diese Worte in Erfüllung gegangen: zwar hatte der Heiland den Heiden das Heil in eigener Person nur gelegentlich verkündet; aber es war ihnen doch in seinem Namen übermittelt worden <sup>2)</sup>. Das unmittelbar darauf geschilderte ungläubige Verhalten der Pharisäer veranlaßt den Heiland zum Ausspruch vom Jonaszeichen sowie zum Hinweis auf die heidenischen Niniviten und die Königin von Saba, welche gegen „dieses Geschlecht“ Zeugnis ablegen werden (12, 41 f). Und beim Einzug in Jerusalem bringt neben Jo (12, 14 f) Mt (21, 5) allein die Weissagung von Zacharias (9, 9), welche in ihrer unmittelbaren Fortsetzung die Friedensherrschaft des Messias auch auf die Heidenvölker ausdehnt.

Man beachte fernerhin vor allem Aussprüche wie Mt 4, 19 <sup>3)</sup>; 5, 13 f <sup>4)</sup>; 8, 5 ff. 11 <sup>5)</sup>; 11, 25 ff <sup>6)</sup>; sodann die Erweiterung des Gesichtskreises in der Unterweisung für die auf Israel sich beschränkende einstweilige Aussendung <sup>7)</sup>. Außerdem kommen die universalen Andeutungen aus dem Parabelkapitel (13) <sup>8)</sup> in Betracht;

<sup>1)</sup> Vgl. Jacquier, Histoire des livres du NT II <sup>2</sup> 391 f. Vgl. oben S. 81 f; 109 f.

<sup>2)</sup> Holtzmann, Handkommentar I <sup>3</sup>, 1, 242: „Die zweimal erwähnten *ἐθνη* sind im Sinne des (matthäischen) Universalismus zu fassen.“

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 142.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 136 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 87 ff.

<sup>6)</sup> Vgl. oben S. 100 ff.

<sup>7)</sup> Vgl. oben S. 113 ff.

<sup>8)</sup> Vgl. oben S. 96 ff.

weiter 20, 28 (26, 28)<sup>1)</sup> 21, 33 ff<sup>2)</sup>; 22, 1 ff<sup>3)</sup>, sowie die ausdrücklichen Hinweise auf die missionarische Tätigkeit in der Parusie-rede<sup>4)</sup> und die mehr gelegentliche Äußerung bei der Salbung im Hause Simons (26, 13)<sup>5)</sup>.

Auch in der Leidensgeschichte sind einige Züge nicht zu übersehen. Zunächst betont Matthäus, ebenso wie die übrigen Evangelisten, daß der Heide Pilatus sich abmüht, Jesus freizugeben (27, 17. 23). Dagegen verwerfen das Volk und seine Führer den Messias, zerreißen somit das Band, welches sie mit dem messianischen Reiche verbindet. Wenn man mit Syrsin Mt 27, 20 den Ausdruck *τοὺς ὄχλους* in *τὸν λαόν* als ursprüngliche Lesart ändert, wird dies noch charakteristischer. Denn damit ist gesagt, daß die Führer nicht etwa zufällig anwesende Volksmassen, sondern das Volk als solches zur Verwerfung Jesu zu überreden suchen<sup>6)</sup>. Ebenso ruft nach v. 25 das ganze Volk das Blut des angeblichen Messias auf sich herab. Demgegenüber erscheint (27, 19) die Gattin des Pilatus (nach dem Evangelium Nicodemi Procla mit Namen) Jesus wohlgesinnt, gleichsam ein Vorbild der gläubigen Heidinnen. Alle drei Synoptiker berichten außerdem das Zeugnis des heidnischen Hauptmannes unter dem Kreuze von der Gottessohnschaft Jesu, und Matthäus setzt bei, daß auch die Soldaten erschüttert wurden (27, 54). Gewiß ist darauf kein besonderes Gewicht zu legen. Allein es ist doch auf jeden Fall bemerkenswert, daß gerade Heiden zu den ersten gehören, welche die Wirkung des Kreuzestodes des Herrn erfahren.

Wenn schließlich am Schlusse (28, 19) der Missionsbefehl in seiner uneingeschränkten Ausdehnung steht, so erscheint dies ganz natürlich und läßt von einer „Raffiniertheit“, wie Harnack sich ausdrückt, nichts merken. Er schließt vielmehr das Evangelium schon im Hinblick auf den ersten Vers ganz zweckentsprechend ab. „Cette sentence“, sagt Jacquier <sup>7)</sup>, „peut être considérée comme le résumé de tout ce que l'évangéliste vient de rapporter dans son livre et le point culminant de l'enseignement du seigneur.“

Das kurze Markusevangelium beginnt mit der Botschaft Johannes des Täufers. Es findet sich nicht das von Mt berichtete

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 103 f.      <sup>2)</sup> Vgl. oben S. 104 ff.      <sup>3)</sup> Vgl. oben S. 142 ff.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 147 ff.      <sup>5)</sup> Vgl. oben S. 163 f.

<sup>6)</sup> Merx, Die vier kanon. Ev. II, 1, 403.

<sup>7)</sup> Histoire des livres du NT II<sup>2</sup> 394. Vgl. v. Soden, Althristliche Literaturgeschichte, Berlin 1905, 99.



Wort von den Steinen, aus welchen Gott Kinder Abrahams schaffen könne, aber die innere Bußpredigt ist dieselbe. Es liegt ganz sicher etwas wahres darin, was Schell mit feinem Verständnis aus dem zweiten Evangelium herausgehört hat, daß hier die Religion der Innerlichkeit geschildert werde <sup>1)</sup>. Ein besonders tiefer Gedanke ist auch die scheinbar paradoxe Beziehung, welche Schell zwischen der Innerlichkeit und den im Evangelium zahlreich berichteten Wundern des Herrn hergestellt hat <sup>2)</sup>. Allein es scheint mir doch in zu hohem Maße vom subjektiven Empfinden abzuhängen, diese Gedanken insbesondere bei Mk als Grundtendenz verwirklicht zu sehen. Gewiß wird die Religion der Innerlichkeit von Mk dargestellt, allein dies geschieht auch von den übrigen Evangelisten. Man wird darum den in dieser Innerlichkeit liegenden intensiven Universalismus für alle Evangelisten in Anspruch nehmen können.

Unmittelbare Hinweise auf die gesamte Menschheit finden sich bei Mk nicht so häufig wie im ersten Evangelium. 1, 17 steht das Wort von den Menschenfischern <sup>3)</sup>, und die c. 4 erzählten drei Gleichnisse vom Säemann, der wachsenden Saat und dem Senfkorn zeigen die allmähliche und umfassende Entwicklung des Gottesreiches an <sup>4)</sup>. Dabei tritt trotz einer gewissen Schonung der Unglaube und die Verwerfung des jüdischen Volkes, besonders seiner Führer, deutlich hervor: 3, 6, 22; 4, 12; 6, 1 ff sind vor allem aus dem ersten Teile zu nennen. Dem gegenüber finden wir 5, 1 ff Jesus auf heidnischem Boden, im Lande der Gerasener. Und es kann unmöglich zufällig sein, daß er im Gegensatze zu dem gerade bei Mk oft wiederholten Verbote den Geheilten beauftragt, seine Heilung zu verkünden <sup>5)</sup>. Im Anschluß daran steht bei Mk die Erzählung von der blutflüssigen Frau und der Tochter des Jairus <sup>6)</sup>. Wichtig ist das siebente Kapitel, welches mit der Streitrede gegen die Pharisäer beginnt und diese in der Belehrung über rein und unrein gipfeln läßt. Darauf geht der Heiland ins Gebiet von Tyrus und Sidon und heilt hier die kranke Tochter der Syrophönizierin. Es wurde schon bemerkt <sup>7)</sup>, daß das von Mt (15, 24) berichtete Wort bei Mk fehlt, während v. 27 das bedeutsame *ποῶτον* eingeschoben ist. J. Weiß <sup>8)</sup> nennt darum diese Erzählung

<sup>1)</sup> Christus 18 f; 28 ff.

<sup>2)</sup> A. a. O. 41 f.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 142.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 96 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 142.

<sup>6)</sup> Vgl. oben S. 90.

<sup>7)</sup> Vgl. oben S. 128.

<sup>8)</sup> Das älteste Evangelium 84 f.

eine „feine, stimmungsvolle Überleitung zu der folgenden“, nämlich der Heilung des Taubstummen auf dem heidnischen Boden der Dekapolis. 8, 27 ff berichtet das Messiasbekenntnis bei Cäsarea Philippi, und 10, 45 (14, 24) finden wir ebenso wie bei Mt den Ausspruch vom *λόγον ἀντὶ πολλῶν*. Von allen drei Synoptikern hat Mk allein (11, 17) den Zusatz: mein Haus ist ein Bethaus für alle Völker. Im 12. Kapitel wird die wichtige Parabel von den bösen Weingärtnern geschildert (= Mt 21, 33 ff). Das folgende Kapitel enthält die Parusierede, welche ebenso wie bei Mt auf die universale Wirksamkeit ausdrücklich hinweist; 14, 9 ist derselbe Ausspruch wie Mt 26, 13. Auch Mk berichtet, daß Pilatus Jesum freizusprechen sucht (15, 9. 14), und unter dem Kreuze finden wir ebenfalls den erschütterten Hauptmann. In dem Schlußabschnitt des Evangeliums steht der Missionsbefehl (16, 15), und der letzte Vers bekräftigt ihn noch durch den Hinweis auf seine Ausführung: sie predigten überall.

Nach dem Gesagten wird sich Harnacks Behauptung kaum aufrecht erhalten lassen, daß Mt, abgesehen von einigen unvorsichtigen Äußerungen, die Heidenmission ausgeschieden und daß Mk sich gleichsam neutral verhalten habe. Die Tatsache der Heidenmission oder der Auftrag dazu ist natürlich für die irdische Wirksamkeit Jesu nicht erwähnt, weil dies eben unhistorisch wäre. Genau denselben Standpunkt vertritt nun auch der dritte Evangelist. Harnack <sup>1)</sup> erkennt darin ein besonders bedeutungsvolles Moment, daß selbst der Pauliner Lukas ins Leben Jesu nichts von Heidenmission eingetragen habe. Ich möchte daraus gerade auf die historische Treue des Paulusschülers schließen, welcher trotz seines universalen Standpunktes genau bei der geschichtlichen Wahrheit geblieben ist und nur die universalen Momente besonders hervorgekehrt hat. Merx <sup>2)</sup> hat vollkommen recht, wenn er scharf hervorhebt, wie für Lk der spezifisch-jüdische Messiasbegriff keinen Wert habe und wie für ihn die universale Bedeutung Jesu im Vordergrund stehe <sup>3)</sup>. Allein er übertreibt nach der andern

<sup>1)</sup> Die Mission 28.

<sup>2)</sup> Die vier kanon. Evangelien II, 2, 174 ff; vgl. Wellhausen, Einleitung 71 f.

<sup>3)</sup> Batiffol, Six leçons sur les évangiles <sup>2</sup>, Paris 1897, 46: „Avec lui nous sommes bien loin de Jérusalem, nous sommes en pleine gentilité grecque conquise.“ Lukas ist „heidnenfreundlich und weltoffen“; vgl. v. Soden, Altchristliche Literaturgeschichte 90.

Seite. Muß er doch selbst zugeben, daß die in ihren Elementen jüdische Grundform nicht abgestreift worden sei. Freilich schließt er daraus, daß die universalistischen Gedanken „unmittelbar und unvereinigt“ neben den spezifisch jüdischen liegen<sup>1)</sup>. Die grundsätzliche Stellung des paulinischen Evangelisten deckt sich aber vollkommen mit jener der beiden andern Synoptiker; nur die Hervorhebung der für seine Leser wichtigen Seiten im Leben Jesu ist seine Eigenart.

Harnack meint nun, Lk habe die Kindheitsgeschichte mit leiser Hand universalistisch gefärbt. Doch tue er das in diskreter Weise, so daß auch die universalistischen Worte eine andre Deutung zuließen. 1, 32 findet sich ein Wort, welches ebenso wie Mt 1, 21 partikularistisch klingt. Der Engel verkündet, daß Gott dem messianischen Kinde den Thron Davids, seines Vaters, geben werde. Gewiß ist damit zunächst die Herrschaft über Israel ausgedrückt. Allein darin besteht eben der allgemein-biblische Gedanke vom Erstgeborenenrechte der Kinder Israels. Die übrigen Menschen sind nicht ausgeschaltet, sondern einbegriffen<sup>2)</sup>. Eine Reihe von andern Stellen macht dies deutlicher. Ich möchte weniger Gewicht darauf legen, daß v. 14 die Freude der *πολλοί* an der Geburt des Kindes genannt ist, weil sich der Umfang dieses Begriffes nicht sicher bestimmen läßt. Ob sich ferner v. 79 mit ausdrücklicher Absicht den Heiden zuwendet, wie Knabenbauer<sup>3)</sup> scharf betont, will ich nicht entscheiden. Denn soviel ist gewiß, daß Zacharias den Messias zunächst als Erlöser Israels preist<sup>4)</sup>. Allein seine Erlösertätigkeit ist im religiös-ethischen Sinne gemeint: die Herbeiführung eines Lebens in Heiligkeit und Gerechtigkeit (1, 75), wie auch der Vorläufer die Erkenntnis verbreiten soll, daß das Heil in der Nachlassung von Sünden bestehe (v. 77). Und die Ausdrücke *ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθήμενοι* sind stark und passen besonders auf die Heidenvölker. Wahrscheinlich hat der vom Geiste (v. 67) inspirierte Mann die

<sup>1)</sup> A. a. O. 214.

<sup>2)</sup> Vgl. Bardenhewer, Mariä Verkündigung 119f: „Der Plural — *αἱ ὄντας* statt *αἱ ὄντα* — möchte gewissermaßen versuchen, die Dauer der Ewigkeit in der Weise auszuschöpfen, daß er dieselbe in eine Mehrheit von Teilen zerlegt“ (a. a. O. 120).

<sup>3)</sup> Commentarius in evangel. sec. Luc. <sup>2</sup> 105.

<sup>4)</sup> Die Feinde (v. 71, 74) sind ganz gewiß die Heiden, aber im alttestamentlichen Sinne als Verkörperung der gottfeindlichen Weltmacht.

Heiden, welche Sünder schlechthin sind, von der Weissagung nicht ausgeschlossen, und auch Lk wird an sie gedacht haben. Das gleiche gilt von den *παῖσαι αἱ γενεαὶ* im Magnifikat (v. 48), welche der prophetische Blick der heiligen Jungfrau <sup>1)</sup> gewiß nicht auf das Judentum einschränken ließ. Dies um so weniger, als der Gegensatz zu dem ähnlich klingenden Jubelruf der Lea (Gn 30, 13) auffällig ist. Dort die Frauen der Gegenwart, hier die Geschlechter der Zukunft! „So uneingeschränkt, so allumfassend konnte doch wohl nur eine reden, die Mutter dessen, den Jakob „die Erwartung der Völker“ nannte (Gn 49, 10)“ <sup>2)</sup>.

Der Engel verkündet (2, 10) den Hirten, daß die Freude an der Geburt des Messias *παρὶ τῷ λαῷ* (עמא, d. h. dem Volke Israel) zuteil werden solle. Eine solche begrenzte Voraussage ist den schlichten jüdischen Männern gegenüber zunächst ganz natürlich. Die Syrer (Syr<sup>sin</sup>, Pesch, Tatian) haben durch die Einfügung eines *ב* in das עמא den Sinn erweitert und die ganze Welt (עלמא) die Freude erfahren lassen. Hier tritt, ebenso wie bei der Fassung von Mt 1, 21 durch den Curetonius <sup>3)</sup>, die nachträgliche universale Färbung klar zutage. Die tatsächliche Erweiterung des ursprünglichen Gedankens findet sich aber, wie mir scheint, im Lobgesange der himmlischen Heerscharen (2, 14). Hier wird von der Anwesenheit der jüdischen Hirten gewissermaßen abstrahiert und die Bedeutung des eben geborenen Messias in ihrer ganzen Tragweite verherrlicht. Die Lesart in v. 14 ist freilich nicht über

<sup>1)</sup> Daß Lk das Magnifikat Maria und nicht Elisabeth in den Mund legt, wie Loisy, Harnack, Köstlin, Usener, Merx (obwohl Syr<sup>sin</sup> dagegen spricht) meinen, scheint mir sicher zu sein und wird auch von Hilgenfeld und Spitta (trotz eines leichten Zweifels wieder Zeitschr. f. die neuest. Wiss. VII [1906] 311f), jetzt auch von J. Weiß (Die Schriften des NT I <sup>2</sup> 418) betont. Vgl. besonders Bardenhewer in Bibl. Studien VI, 1 u. 2, Freiburg 1902 (Vom Münchener Gelehrtenkongreß N. 12); Ladeuze in Revue d'histoire ecclésiastique IV (Louvain 1903) 623—644.

<sup>2)</sup> Bardenhewer, a. a. O. 199. — Manche Väter haben in dem 2, 1 erzählten Zusammentreffen des Reichszensus mit der Geburt des Messias einen universalen Zweck der Vorsehung erblickt. Vgl. Origenes, In Luc. hom. 11; Migne, S. gr. XIII 1828; S. l. XXVI 242. Ebenso wird die Zeitbestimmung aus Lk 3, 1ff bewertet, z. B. von Gregor d. Gr., In ev. hom. 20, 1 (Migne, S. l. LXXXVI 1160): „qui et ex Judaea quosdam, et multos ex gentibus redempturus erat.“

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 185 A 1. Lk 2, 10 ist im Curetonius nicht erhalten. Eine solche Vertauschung von עמא und עלמא nimmt Nestle auch für die angebliche Übersetzung einer aramäischen Quelle von Apg 2, 47 in D (κόμορ, während der α-Text λαὸν bietet) an. Vgl. aber Harnack, Lukas der Arzt 84.

allen Zweifel erhaben. Wenn man aber, wie es entschieden wahrscheinlicher ist, als ursprüngliche Lesart den Genitiv *εὐδοκίας* annimmt, somit die „Menschen des göttlichen Wohlgefallens“ den messianischen „Frieden“ erfahren läßt, dann darf man den Begriff *ἄνθρωποι* durch nationale Grenzen wohl kaum einschränken. Freilich wird diese Einschränkung von manchen Gelehrten als sicher vorausgesetzt <sup>1)</sup>. Der bei der Lesart (*ἐν*) *ἄνθρώποις* zweiteilige Hymnus soll partikularistisch sein, und aus den Varianten glaubt Merx nachweisen zu können, daß die einzelnen Entwicklungsformen des Textes bis zu dem dreiteiligen Schema mit dem Nominativ *εὐδοκία* dadurch entstanden seien, daß man universalistisch umdenken wollte.

Nun ist Merx dieser Beweis nicht gelungen. Auch die Differenz zwischen *ἄνθρώποις εὐδοκίας* und *ἐν ἄνθρώποις εὐδοκίας* erhält er nur dadurch, daß er den ersten Ausdruck als „die Männer des Wohlgefallens“ (= die Juden) auffaßt, den zweiten dagegen so interpretiert: „unter wohlwollenden Menschen, was äußerst nichtssagend, oder aber unter den göttlichen Wohlwollens teilhaftig gewordenen Menschen, das sind die Glieder der Kirche, die untereinander Frieden halten“. Diese Verschiedenheit in der Wiedergabe ist aber reine Willkür und legt dem Wörtchen *ἐν* eine Bedeutung bei, welche ihm gar nicht zukommt <sup>2)</sup>.

Doch mir scheint bereits der Ausgangspunkt der Beweisführung unrichtig zu sein. Denn schon in der ältesten Textform (*καὶ ἐπὶ γῆς εὐομένη ἄνθρώποις εὐδοκίας*) gestatten die *ἄνθρωποι εὐδοκίας* keine nationalen Grenzen. Gerade der offensichtliche Parallelismus spricht für die universale Ausdehnung, indem dem *ἐν ὑψίστοις* die *γῆ* <sup>3)</sup> und Gott die *ἄνθρωποι εὐδοκίας* ganz allgemein

<sup>1)</sup> Vgl. Merx, Die vier kanon. Ev. II, 2, 201; Pott, Der Text des NT, Leipzig 1906, 67; Aicher in Bibl. Zeitschr. V (1907) 387.

<sup>2)</sup> Wellhausen (Das Ev. Lucae 109) übersetzt: Und auf Erden ruhe Frieden auf (*ἐν*) den Menschen. Vgl. auch Aicher, a. a. O.; Sickenberger, ebenda 403.

<sup>3)</sup> Über die allgemeine Bedeutung von *γῆ* vgl. oben S. 136ff. Wenn man mit Soltau (Die Geburtsgeschichte Jesu Christi, Leipzig 1902) den auf einer kleinasiatischen Inschrift gefundenen Lobeshymnus auf Augustus: *εὐομενοι μὲν γὰρ γῆ καὶ θάλαττα* als Vorlage von Lk 2, 14 ansehen wollte — über diese „verblüffende Virtuosität“ des Verfassers, Parallelen zu suchen und zu finden, vgl. Lobstein in Theolog. Literaturzeitung XXVII [1902] 521 ff —, so wäre damit die eingeschränkte Bedeutung von *γῆ* noch klarer gegeben.



gegenüberstehen<sup>1)</sup>. Man braucht mit Hilgenfeld in der Wiedergabe des semitischen Originals nicht gerade einen spezifisch paulinischen Einfluß anzunehmen. Allein das ist doch der ursprüngliche Gedanke der Engelschar, daß die Menschen des Wohlgefallens die treuen Glieder des messianischen Friedensreiches bedeuten; von einer Einschränkung durch die Nation ist nicht die Rede. Wie dagegen ein ganz ähnlicher Gedanke von eng jüdischem Geiste formuliert lautet, zeigt höchst charakteristisch ein Vers aus dem Kaddisch<sup>2)</sup>: „Es werde uns und dem ganzen Hause Israel ein großer Friede . . . Derjenige, welcher Frieden in seinen Höhen macht, der wolle uns und dem ganzen Israel Friede verschaffen.“ In diesen Worten tritt allerdings der Partikularismus deutlich hervor, der Gegensatz zu Lk 2, 14 liegt aber auf der Hand.

Ich glaube, hier ist mehr als eine Färbung mit leichter Hand, welche man auch judenchristlich deuten könnte, vorhanden. An einer andern Stelle sagt Harnack<sup>3)</sup> selbst, daß niemand das Ergebnis der Verpflanzung des Evangeliums vom jüdischen Boden auf die Menschheit erhabener ausgedrückt habe als Lukas mit den Worten, welche er dem Engel und den Engeln in den Mund gelegt.

Von besonderer Wichtigkeit ist das unvergleichliche Nunc dimittis. Denn hier spricht der greise Simeon seine Freude darüber aus, das Heil (*σωτηριον*) geschaut zu haben<sup>4)</sup>, welches allen Völkern gilt, auch den Heiden (2, 32). Dreimal wird hier betont, daß der Geist Gottes den heiligen Mann angetrieben habe (v. 25. 26. 27), so daß ihm der Blick in die Ferne möglich war; v. 33 hebt noch besonders die Verwunderung der hl. Eltern hervor. Holtzmann<sup>5)</sup> denkt natürlich einfach an lukanischen Universalismus,

<sup>1)</sup> Dies ist auch der Fall, wenn man mit Spitta (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. VII [1906] 304f) Lk 2, 14 mit 19, 38 als Teile eines Hymnus kombiniert. Vgl. dagegen Aicher, a. a. O. 383.

<sup>2)</sup> Bei Spitta, a. a. O.; vgl. Dalman, Die Worte Jesu I 305. Ob Aicher (a. a. O. 384f) die zum Vergleiche herangezogene Stelle aus der Mechilta (It. 1) richtig interpretiert (*כל הי רצון*) == und sättigt alles Lebende des Wohlgefallens), scheint mir zweifelhaft. Der mitgeteilte Satz verlangt jedenfalls nicht, *כל הי* auf Israeliten einzuschränken.

<sup>3)</sup> Die Mission 40 A 2.

<sup>4)</sup> Über den universalen Gedanken, welcher schon in diesem Ausdrucke liegt, vgl. oben S. 86.

<sup>5)</sup> Handkommentar I<sup>3</sup>, 1, 321.

wogegen B. Weiß<sup>1)</sup> aber entschieden ankämpft. Freilich ist seine Erklärung so gesucht wie nur möglich. Er paraphrasiert nämlich: als ein Licht zur Offenbarung für Heiden, d. h. „durch welches ihnen der Gott Israëls an dem, was er seinem Volke tut, offenbar wird, damit sie kommen und sich ihm unterwerfen“. Diese Auffassung ist aber völlig in den Text hineingetragen. In Wirklichkeit enthält der Vers eine Weissagung über die universale Bedeutung des Messias, wie sie nicht deutlicher sein kann. Merx<sup>2)</sup> stößt sich an dem Ausdruck *λαῶν* in v. 31. Und doch ist dies gerade eine Feinheit des Evangelisten. V. 31 enthält den Beruf des Kindes im allgemeinen, für Heiden und Juden zum Heil zu sein, darum der Ausdruck *λαῶν*, aber mit dem Zusatz *πάντων*. V. 32 spezialisiert: ein Licht zur *ἀποκάλυψις* für Heiden (*ἔθρων*), und zur *δόξα* seines Volkes Israel. Ob man übrigens *ἀποκάλυψις* mit „Erleuchtung“ oder „Offenbarung“ übersetzt, scheint mir für den Grundgedanken gleichgültig zu sein. Denn die Offenbarung ist Erleuchtung, wie umgekehrt die Erleuchtung mit der Offenbarung im innigsten Konnex steht. —

Auf die Kindheitsgeschichte folgt bei Lk die Schilderung des Vorläufers. Und zwar ist sie hier so universal gehalten wie bei keinem andern der Synoptiker. Nicht nur, daß der auch bei Mt (3, 9) zu findende Hinweis auf Abraham (v. 8) angeführt ist, Lk hat v. 6 allein die universale Weissagung aus Js 40, 5. Im Anschluß an die Taufe Jesu wird dann der Stammbaum (3, 23 ff), und zwar nicht, wie bei Mt auf Abraham — woraus schon ein universaler Gedanke zu entnehmen war —, sondern bis Adam und Gott selbst zurückgeführt (3, 38). Hier ist deutlicher als bei Mt angezeigt, daß alle Menschen als Nachkommen desselben Stammvaters und Kinder Gottes zum Heil berufen sind<sup>3)</sup>. B. Weiß<sup>4)</sup> bestreitet allerdings den hierin liegenden Universalismus, allein offenbar mit Unrecht. Denn wenn auch die Genealogie aus einer judenchristlichen Quelle übernommen ist und dort nicht an Universalismus gedacht war, so hat Lk sie doch sicherlich im Inter-

<sup>1)</sup> Die Evangelien des Mk und Lk<sup>9</sup> 310 f.

<sup>2)</sup> Die vier kanon. Evangel. II, 2, 207.

<sup>3)</sup> Vgl. Plummer, The Gospel according to St. Luke 105: „Lk, writing to all alike, shows that the Messiah is akin to the Gentile as well as to the Jew, and that all mankind can claim Him as a brother.“

<sup>4)</sup> A. a. O. 333 f.

esse des universalen Gedankens aufgenommen und dies vor allem durch die Hinzufügung des Endgliedes τοῦ θεοῦ bekräftigt.

Vor der Schilderung der öffentlichen Tätigkeit Jesu bringt auch Lk die universale Versuchung Jesu, und zwar mit Umstellung der 2. und 3. Versuchung. Man hat hier einen weiteren universalen Gedanken hinsichtlich des Vortrittes der Heiden vor den Juden in der Erlangung des messianischen Heiles erblickt <sup>1)</sup>. Von größerer Bedeutung ist der Gebrauch des Wortes *εὐαγγελίζεσθαι* in aktiver Bedeutung, welches von den vier Evangelisten bei Lk allein vorkommt, und zwar 8 mal, wozu sich noch 15 mal der Gebrauch in der Apg gesellt. Der Evangelist braucht das Wort zur Schilderung des Fortschrittes, welchen das Evangelium in immer weiteren Kreisen macht, und eröffnet so von vornherein den weiten Horizont der Weltmission <sup>2)</sup>. Es ist ja von jeher erkannt worden, daß gerade Lk den Heiland als Freund der Armen und der am tiefsten Gesunkenen schildert und eine über die engen Schranken eines Volkes hinausgehende allgemeine Menschenliebe predigt <sup>3)</sup>, während andererseits die Juden als Volk zurückgedrängt werden. Gleich am Beginn der Wirksamkeit Jesu steht eine universale Perikope, welche Jesus in der Synagoge zu Nazareth zeigt, den Unglauben der Nazarethaner hervorhebt und Jesus selbst auf die heidnische Witwe in Sarepta und den Syrer Naeman hinweisen läßt (4, 26f) <sup>4)</sup>. Die Apostel werden so wie bei den beiden andern Synoptikern zu Menschenfischern ausersehen (5, 10), während zeitweilig einschränkende Worte wie Mt 10, 5. 23; 15, 21f; Mk 7, 24ff ganz fortbleiben. Auch der Hauptmann von Kapharnaum mit seinem großen Glauben wird erwähnt (7, 1ff), und der prophetische Ausblick auf das Kommen der Heiden findet sich 13, 28. Ebenso begibt sich der Heiland ins Gebiet der Gerasener (8, 26ff) und beauftragt (8, 39) so wie bei Mk den Geheilten, seine Heilung zu verkünden; schon 6, 17 war die Zuhörerschaft bei der universalen Bergpredigt als international angegeben. Im Anschluß an die Gerasenerperikope wird die Begegnung mit der blutflüssigen Frau und der Tochter des Jairus erzählt <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Grimm, Das Leben Jesu II <sup>2</sup> (1893) 203f.

<sup>2)</sup> Vgl. Haussleiter, Der Missionsgedanke im Evangelium des Lukas 7ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Zahn, Einleitung II <sup>3</sup> 384; Jacquier, Histoire II <sup>2</sup> 466.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 82f.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 90.

Universalen Geist atmet in hervorragendem Maße der Abschnitt, welcher 9, 51 beginnt. Merx<sup>1)</sup> erblickt in ihm sogar ein deutlich erkennbares System, wonach das Judentum völlig abgelehnt, das Christentum gänzlich verinnerlicht und universell dargestellt wird. Die Wirksamkeit Jesu und seiner Jünger auf samaritanischem Gebiete glaubte ich freilich bereits ablehnen zu müssen<sup>2)</sup>. Dabei bleibt aber die Abwehr der Jünger, welche Feuer auf die ungastliche Stadt in Samaria herabrufen wollten, bestehen (9, 55), wie ja überhaupt die Samaritaner bei Lk eine besondere Rolle spielen (10, 30; 17, 16). Der Anfang des 10. Kapitels schildert die Aussendung der 70 Jünger, welche freilich unmittelbar mit der Heidenmission nichts zu tun hat, aber einen universalen Missionsgedanken für die Zukunft wohl in sich trägt<sup>3)</sup>. In Anschluß daran folgt das Wort, daß alles dem Sohn vom Vater übergeben sei (10, 22). 11, 30ff erscheinen die Bewohner von Ninive und die Königin des Südens im Gegensatze zu den Juden. Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig bringt Lk 13, 18ff, während vorher schon (8, 5ff) die Parabel vom Säemann zu finden ist. 14, 16ff wird das beweiskräftige Gleichnis von den geladenen Gästen erzählt, und 20, 9ff das von den bösen Weingärtnern. Die rührenden Gleichnisse in c. 15 zeugen zwar von der innigen Vaterliebe Gottes, haben aber unmittelbar mit dem Heidentum wohl nichts zu tun. Nur insofern sind sie von Wichtigkeit, als sie dem echt lukanischen Gedanken entsprechen, daß die Herzensgesinnung, ganz abgesehen von nationalen Bedingungen, der Grund für die Erlangung von Verzeihung und Heil ist<sup>4)</sup>. Die Parusie-rede enthält zwar nicht die wichtigen Worte wie bei Mt und Mk, spricht aber von den *zangoi êθνῶν* (21, 24)<sup>5)</sup>. Von allen Evangelisten hebt Lukas am schärfsten die Bemühungen des heidnischen Pilatus hervor, Jesus der Verurteilung zu entziehen<sup>6)</sup>. In der Kreuzigungsszene tritt uns wieder der heidnische Hauptmann entgegen (23, 47), und auch bei Lk krönt der Missionsbefehl (24, 47) die ganze Darstellung.

Hier ist der Ort, die Stellung des Johannesevangeliums zu skizzieren. Wir haben bisher nur gelegentlich auf das vierte Evangelium Rücksicht genommen, es aber nicht systematisch für

<sup>1)</sup> Die vier kanon. Evangelien II, 2, 350ff.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 123.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 125.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 94 f.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 147 f.

<sup>6)</sup> Lk 23, 4. 14. 15. 20. 22; Apg 3, 13; vgl. auch Jo 18, 38; 19. 4. 6. 12.

unsere Untersuchung ausgenutzt. Es geschah dies aus dem Grunde, die synoptischen Beweismomente schärfer hervortreten zu lassen, wie ja auch Bartmann das Johannesevangelium von seiner Untersuchung über das Gottesreich ausgeschlossen hat. Harnack <sup>1)</sup> verlangt von vornherein, daß man vom vierten Evangelium absehe, da es vom Standpunkt der später so erfolgreich unternommenen Heidenmission aus geschrieben sei. Und gewiß, in keinem Evangelium tritt der Universalismus so stark hervor, wie bei Jo. Der Prolog beginnt gleich damit, daß alles durch den Logos geworden sei (1, 3) und daß das in ihm ruhende Leben das Licht der Menschen werde (v. 4). Der Täufer legt für das Licht Zeugnis ab, damit alle glauben (v. 7), und aus seiner Fülle haben alle Gnade empfangen (v. 16). Immer wieder wird der Glaube als Mittel zum Heil angegeben, und zwar für einen jeden: 3, 15. 36; 5, 24; 6, 35; 7, 38; 11, 25f; 12, 46; die Liebe ist die Grundlage für die Gegenliebe, 14, 21. 23. Überhaupt sind die Heilsbedingungen, im Grunde ebenso wie bei den Synoptikern, durchaus auf sittlich-religiöser Grundlage aufgebaut, und die Gnadenwirksamkeit Gottes steht machtvoll im Vordergrund <sup>2)</sup>. In beider Hinsicht ist der Universalismus unmittelbar gegeben, zumal irgend ein für das Heil entscheidender Gegensatz zwischen Israelit und Nichtisraelit völlig fernliegt. Vielmehr lautet der Gegensatz Glaube und Unglaube. Selbst wenn man im Evangelium den (freilich durchaus unmöglichen) gnostischen Grundgedanken — Hilgenfeld, Kreyenbühl — finden wollte, daß die pneumatischen, mit dem göttlichen Geiste ausgerüsteten Wesen notwendig das Heil erlangen, die sinnlichen, aus dem bösen Prinzip stammenden dagegen ebenso notwendig des Lebens verlustig gingen, wäre nicht zwischen Jude und Nichtjude, sondern zwischen Pneumatiker und Psychiker zu unterscheiden. Und die Begriffe Jude und Pneumatiker, bzw. Heide und Psychiker, deckten sich dann gewiß nicht, eher umgekehrt.

Einen Hauptbegriff bildet der *κόσμος* bei Johannes. 78 mal findet sich das Wort im Evangelium, meist in gottfeindlicher Beziehung. Es ist mit diesem Begriffe — ebenso wie mit dem synoptischen <sup>3)</sup> *γῆ* — nicht ausschließlich der Gegensatz zu Gott gemeint <sup>4)</sup>, während der universale Gedanke sich nur indirekt ergebe, indem ein ausdrücklich beschränkender Zusatz fehle. Vielmehr wird dies

<sup>1)</sup> Die Mission 29.

<sup>2)</sup> Vgl. Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 307 ff; 313 f.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 136 ff.

<sup>4)</sup> Wendt, a. a. O. 485 f.



Wort als Gegensatz zum universalen Gott gewählt, und so zeigt es in sich unmittelbar einen universalen irdischen Schauplatz an. Die Bedeutung Jesu für diesen ganzen Kosmos, insbesondere seine Rettungstätigkeit wird durch das ganze Evangelium hindurch betont, z. B. 1, 29; 3. 16. 17; 4, 42; 8, 26; 12, 47; 13, 1; 16, 28; 17, 13. 18; 18, 37 u. s. w.; vgl. auch 1 Jo 2, 2. Gern wird der Heiland *φῶς* oder *ζωή* des *κόσμος* genannt: 3, 19; 6, 33. 51; 8, 12; 9, 5; 12, 46.

Auch den Aposteln weist der johanneische Christus eine große Bedeutung zu. Wie er sie selbst auserwählt (15, 16. 19), ihnen die göttliche Offenbarung anvertraut hat und mit ihnen in inniger Liebesbeziehung steht<sup>1)</sup>, so trägt er ihnen auch die Fortsetzung seines messianischen Werkes auf und hebt ihre Bedeutung für den ganzen *κόσμος* hervor. Sie werden Verfolgungen in der Welt<sup>2)</sup> erleiden (15, 18; 16, 33); jedoch wird ihnen der Beistand des hl. Geistes für immer gewährt werden (14, 16). Nachdem der Heiland im hohenpriesterlichen Gebete für sich selbst gebetet, bittet er für die Apostel, Gott möge sie in der Welt vor dem Bösen bewahren. „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so sende auch ich sie in die Welt“ (17, 18). Wie ihn der Vater gesandt hat, so sendet er seine Apostel — der römische Clemens schon wiederholt diesen Gedanken<sup>3)</sup> — und gibt ihnen ganz allgemein die Gewalt, Sünden nachzulassen (20, 21 ff.). 21, 6 wird der wunderbare Fischzug erzählt, welcher sicherlich ebenso wie der Lk 5, 1 ff berichtete symbolische Bedeutung hat: sie sollen Menschenfischer werden<sup>4)</sup>. Im Anschluß daran erfolgt die Übertragung der Gewalt an Petrus über alle Lämmer und Schafe. Es ist recht wohl möglich, daß 16, 12 mit den Worten: „ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht ertragen“ an die näheren Umstände der Heideneinführung ins Gottesreich gedacht ist<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Jo 6, 67 ff; 13, 34; 15, 9. 14—16. 27; 16, 27; 17, 6—9. 14 u. s. f.

<sup>2)</sup> Freilich auch von den Juden, vgl. 16, 2: *ἀποστατήσας ποιήσουσιν ὑμᾶς*. Damit ist natürlich von einer Begrenzung des Wirkungskreises nichts gesagt. Es entspricht ganz Mt 10, 17 f, Mk 13, 9, nur daß hier die Erweiterung des Gedankens sofort stattfindet. Vgl. oben S. 117 f; 122.

<sup>3)</sup> Ad Corinth. 42; ed. Funk, Patr. ap. I<sup>2</sup> 152: *Ὁ Χριστός οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρω ἐξ ἐκείνου θεοῦ*.

<sup>4)</sup> Das anerkennt auch E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei, Berlin 1904, 50.

<sup>5)</sup> Belser, Das Ev. des hl. Johannes, Freiburg 1905, 440.

Der universale Missionsgedanke steht also bei Jo in einer Stärke im Vordergrund wie bei keinem der Evangelisten. Allein man darf zweierlei nicht vergessen. Einmal, daß auch bei den Synoptikern die weltweite Tendenz, wenn auch nicht so geflissentlich wie bei Jo, hervortritt; sieht doch schon der Täufer ebenso wie bei Jo über die Grenzen Israels hinaus (Mt 3, 9; Lk 3, 6. 8; Jo 1, 29<sup>1)</sup>). Auf der andern Seite ist der Universalismus bei Johannes, wie Weizsäcker<sup>2)</sup> sehr gut gezeigt hat, nicht so einfach und unbedingt zu finden, als es vielleicht scheinen möchte. Auch Jo schildert, trotz seiner Betonung der Bedeutung Jesu für den ganzen Kosmos, die Wirksamkeit des Herrn nur in Palästina, wenn auch der synoptische Schauplatz von Galiläa nach Judäa verlegt ist. Daß damit der Gegensatz gegen die ungläubigen Hierarchen mehr in den Vordergrund treten mußte, versteht sich von selbst. Der johanneische Christus erkennt den Vorzug, Kind Abrahams zu sein, durchaus an (8, 39), aber er betont die daraus sich ergebenden sittlichen Pflichten. Deutlicher freilich spricht Paulus von der höheren, universalen Zugehörigkeit aller Gläubigen zu dem Patriarchen (Röm 4, 11 f; 9, 7 f; Gal 3, 7). Auch die Wirksamkeit in Samaria (c. 4) läßt die Ausnahme erkennen. Ja v. 22 steht das Wort: das Heil stammt von den Juden, worin freilich wohl schon indirekt der Gedanke eingeschlossen liegt, daß es von diesem Quellpunkte aus sich über die Grenzen hinaus ergießen werde. Gleich darauf wird die Erweiterung des Gesichtskreises für die Zukunft ausdrücklich gezeigt, indem das Reifsein der Samaritaner für das messianische Heil und die große Ernte der Jünger hervorgehoben wird. Es ist durchaus falsch und einseitig, 4, 21 als unhistorisch und sogar dem Geiste Jesu zuwider zu bezeichnen, weil Jesus gänzlich Jude gewesen und nur als Jude gedacht und gefühlt habe<sup>3)</sup>. Es ist aber auch unnötig, die ganz kurze<sup>4)</sup> Wirksamkeit Jesu in Samaria für einen Einschub des Evangelisten zu erklären<sup>5)</sup>. Denn eben weil Jesus nur kurze Zeit

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 85 f.

<sup>2)</sup> Das apostol. Zeitalter<sup>3</sup> (1902) 522 f.

<sup>3)</sup> Ed. v. Hartmann, Das Christentum des NT<sup>2</sup> 102.

<sup>4)</sup> 4, 40: *ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας*.

<sup>5)</sup> Wendt, Das Johannesevangelium, Göttingen 1900, 114 ff; Lehre Jesu<sup>2</sup> 486. Es geht aber auch kaum an, mit Belser (Das Ev. des hl. Jo 127; 144) in 4, 38 an die judäische Probesendung der Jünger zu denken. Vgl. Kiefl in Bibl. Zeitschr. IV (1906) 413.

an einem einzigen Orte im fremden Lande weilte, tritt die Ausnahmestellung dieser vorübergehenden Wirksamkeit deutlich hervor und enthält deshalb keinen Widerspruch zu den Worten v. 32—38.

Weizsäcker meint, der Universalismus sei bei Jo anders motiviert als bei den Synoptikern. Letztere ließen das Evangelium zu den Heiden kommen, weil die Juden sich unwürdig zeigten. Bei Jo dagegen erscheine der Übergang als eine natürliche Entwicklung. Die Auffassung des synoptischen Gedankens ist nun dahin zu modifizieren, daß der Übergang des Evangeliums durch Vermittelung des Judentums an dessen Unglauben scheiterte, daß aber Jesus, schon mit Rücksicht auf das A T, von vornherein an die Heiden gedacht hat. Auch nach Jo kommen die Heiden zu den Juden hinzu, während Jesu eigene Wirksamkeit auf Israel beschränkt blieb. Im Gleichnis vom guten Hirten sind die Schafe aus Israel die zuerst vom Hirten geweideten; die Heiden sind die *ἄλλα πρόβατα*, welche nicht aus diesem Schafstalle sind und welche auch hinzugeführt werden müssen (10, 16<sup>1</sup>). Und zwar will Jesus sie selbst zum Schafstall führen. Er deutet damit an, daß das, was die Apostel in seinem Namen tun, soviel Wert habe, als wenn er es selbst getan: Christus lebt in seiner Kirche fort (vgl. Mt 25, 40). Ähnlich meint das Evangelium (11, 52) unter den zerstreuten Kindern Gottes die Heiden, welche in die Hürde geführt und zur Einheit versammelt werden sollen. Auf die Griechen, welche den Heiland sprechen wollen (12, 20ff), wurde schon hingewiesen<sup>2</sup>). Die Erzählung läßt deutlich erkennen, daß Jesus seine eigene Sendung auf Israel beschränkt

<sup>1</sup>) Der Apokalyptiker (7, 9) sieht vor dem Throne des Lammes außer den Auserwählten von den Stämmen Israels — wenn man 7, 1ff in diesem Sinne mit Vischer, Pfeleiderer, Bousset, Jülicher, Calmes, Hirscht, und nicht mit Belser (Einleitung<sup>2</sup> 366; 374) vom geistigen Israel verstehen und so mit 7, 9ff identifizieren will. Daß in beiden Fällen die Einheitlichkeit gewahrt ist, zeigt Kohlhofer, Die Einheit der Apk. Bibl. Stud. VII, 4 (1902) 42; 87; vgl. Rohr in Theol. Quartalschrift LXXXIIX (1906) 500ff — eine unzählige Schar aus allen Völkern (*ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλώσσων*) versammelt. Batiffol (Six leçons sur les évangiles<sup>2</sup> 105) gibt als Grundgedanken des Verfassers an: „L'humanité lui apparaît comme un seul peuple où les tribus d'Israel, représentées par ceux de leurs enfants qui ont reçu le sceau du Christ, n'ont plus qu'une préséance d'honneur; les juifs rebelles à la foi sont la synagogue de Satan.“ Vgl. 5, 9; 15, 4; 21, 24; 22, 2.

<sup>2</sup>) Vgl. oben S. 166.

ansah und erst nach der Auferstehung durch seine Apostel unmittelbar auf alle Menschen wirken wollte. Die Symbolik ist ja nicht zu verkennen, daß die Heidenwelt von selbst herankommt, um vom Erlöser Gnaden zu empfangen; auch Mt 2 sehen wir Heiden dem messianischen Kinde huldigen <sup>1)</sup>. Jesus überläßt die Sorge für die Heiden aber seinen Aposteln. Harnack folgert aus diesem Zuge, daß man in Jesu Stellung zu den Heiden ein schweres Problem empfunden habe, und daß seine Erklärung, welche er den Griechen gibt, die fehlende Heidenmission ersetzen sollte <sup>2)</sup>. Dieser angebliche Ersatz stimmt aber mit dem synoptischen Berichte überein, daß der Heiland erst nach der Auferstehung den Missionsbefehl gegeben hat. Johannes bietet somit denselben Grundgedanken wie die Synoptiker. Dabei zeigt es sich ganz klar, daß bei ihm der Universalismus weit schärfer betont ist, als in den synoptischen Berichten. Johannes hat aber nicht daran gedacht, den historischen Rahmen zu zerbrechen. Dies ergibt sich ferner aus der durchaus richtigen Beobachtung <sup>3)</sup>, daß auch die johanneischen Worte keinerlei Andeutung über die besonderen Probleme der Heidenmission enthalten, welche später die apostolische Generation bewegt haben.

### § 9. Der Missionsbefehl und die weitere Entwicklung.

Es kommt hier nicht darauf an, den geschichtlichen Verlauf des Überganges von der Juden- zur Heidenmission genau darzulegen. Harnack hat ihn noch kürzlich von seinem Standpunkte aus in lebhaften Farben geschildert <sup>4)</sup>. Nur insoweit muß an dieser Stelle davon die Rede sein, als es zur Beantwortung der Frage dient: Wie ist der tatsächliche Übergang im Hinblick auf einen eigentlichen Missionsbefehl Christi zu erklären? Ich erkenne die Schwierigkeit, welche hier zutage tritt, voll und ganz an. Gleichwohl halte ich sie nicht für unüberwindlich; ja, ich glaube, daß

<sup>1)</sup> Calmes, Évangile selon s. Jean, Paris 1906, 122: „C'est le monde païen, qui vient spontanément se mettre au rapport avec Jésus, et cela au moment, où les Juifs refractaires à la nouvelle doctrine et insensibles aux merveilles opérées parmi eux, trament sa perte.“

<sup>2)</sup> Die Mission 29; vgl. 51f.

<sup>3)</sup> Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 600f.

<sup>4)</sup> Die Mission 30—52.

der Befehl sich mit hinreichender Wahrscheinlichkeit in die historischen Tatsachen einreihen läßt, manches Ereignis sogar in ein helleres Licht stellt. Von moderner kritischer Seite wird freilich diese Unmöglichkeit gewissermaßen als etwas selbstverständliches betrachtet. „Das geschichtliche Verhalten der älteren Apostel zur Heidenmission ist ein sicheres Zeichen dafür, daß ihnen von einem solchen Befehl Jesu nichts bekannt war“ <sup>1)</sup>.

Es wurde bereits angedeutet, welchen Eindruck der Missionsbefehl wohl auf die Jünger gemacht haben würde, wenn Jesus ihn vor seinem Leiden und seiner Auferstehung gegeben hätte. Er wäre damals psychologisch schwer denkbar gewesen und gewiß unrichtig aufgefaßt worden. Nun erfolgt die Auferstehung, Jesus gibt seinen Jüngern die letzten Unterweisungen, dabei auch den Missionsbefehl, dann fährt er in den Himmel auf. Auch damals hatten die Jünger ihre nationalen Messias Hoffnungen noch nicht gänzlich abgestreift; Apg 1,6 ist ein Beweis dafür. Aber ihr Verständnis war doch bereits geläuteter. Einstweilen ziehen sie sich dem Auftrage des Herrn gemäß in die Einsamkeit zurück. Da erfolgt das Wunder des Pfingstfestes, der hl. Geist kommt auf die Apostel herab, ihr Glaubensmut wird erleuchtet. Allein so groß auch das Wunder des Pfingstfestes war, die Gnade verändert die Natur des Menschen nicht völlig, die Apostel bleiben Juden (vgl. 10, 14) <sup>2)</sup>. Sie erinnern sich jetzt um so deutlicher, daß Jesus in seinem irdischen Leben Israel als das auserwählte Volk betrachtet, daß er sich persönlich nur zu ihm gesandt wußte; sie denken daran, wie er sie selbst einstmals zu Volksgenossen geschickt und sie abgehalten hatte, auf den Weg der Heiden zu gehen. Sie wissen aber auch, daß er gesagt hat: zuerst sollen die Kinder gesättigt werden, sie erinnern sich auch an den Missionsauftrag für die ganze Welt. Aber wie verträgt sich dies mit den

<sup>1)</sup> Pfleiderer, *Urchristentum* I <sup>2</sup> 632; ähnlich schon Reimarus (vgl. oben S. 4); Strauß, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* I <sup>1</sup> (Tübingen 1835) 505 (anders aber I <sup>2</sup> (1838) 567 ff); *Das Leben Jesu f. d. deutsche Volk bearbeitet* <sup>4</sup> (Gesammelte Schriften III 278); Keim, *Geschichte Jesu von Nazara* II 403; B. Weiß, *Das Leben Jesu* II <sup>4</sup> 585; *Neutest. Theologie* <sup>7</sup> 104 A 2; Bousset, *Jesus* 28; J. Weiß, *Das älteste Evangel.* 81; *Die Schriften des NT* I <sup>2</sup> 402; Ed. v. Hartmann, *Das Christentum des NT* <sup>2</sup> 103; Wernle, *Die Anfänge unserer Religion* <sup>2</sup> 48; u. a.

<sup>2)</sup> Baldensperger (*Die messianisch-apokalypt. Hoffnungen des Judentums* <sup>3</sup> 229) meint sogar, daß es „kein beredteres Zeugnis von der Hartnäckigkeit des jüdisch-nationalen Exklusivismus“ gebe, als den Umstand, daß er auch im Urchristentum nicht völlig überwunden werden konnte.



jüdischen Anschauungen von dem Vorrang Israels, auf welche Weise sollen die Heiden ins messianische Reich aufgenommen werden, in welches Verhältnis soll man sie zum mosaischen Gesetze und zur Beschneidung bringen? Das waren einstweilen unlösbare Rätsel.

Man hat von hier aus versucht, den vorbereitenden Charakter der jüdischen Propaganda zu bestreiten<sup>1)</sup>: Wenn Jesu Missionsbefehl nur Fortsetzung und Ergänzung zur jüdischen Propagandatätigkeit gewesen, so hätte er den Aposteln ganz geläufig sein müssen. Allein der universale Auftrag war eben mehr als Fortsetzung und Ergänzung. Man muß immer den Unterschied zwischen jüdischer Propaganda und christlicher Mission festhalten<sup>2)</sup>. Der Gedanke einer Ausbreitung war vom Judentum her geläufig. Aber die Art und Weise der jüdischen Propaganda war mit so viel Ballast beschwert, daß sie zunächst den Aposteln die Schwierigkeit vergrößerte, den christlichen Heilsgedanken den Völkern zu bringen. Die Apostel waren noch nicht reif, ihr Verhältnis zum Judentum war noch nicht geklärt, und noch weniger das Verhältnis der bekehrten Heiden. Hier war nicht früher Licht ins Dunkel zu bringen, als bis auf irgend eine Weise Belehrung erfolgte. Allein eins ist wichtig: Die Apg läßt deutlich erkennen, daß die Apostel von Anfang an die Heiden wenigstens im Auge gehabt haben.

Es wird allgemein zugegeben, daß der Verfasser der Apg vom paulinischen Geiste beeinflusst gewesen und daß ihm darum liegt, den Übergang von der Juden- zur Heidenmission zu schildern. Harnack meint nun, daß er den christlichen Universalismus viel einfacher motiviere als Paulus, oder vielmehr überhaupt nicht motiviere: „das Evangelium ist universalistisch“<sup>3)</sup>. Es ist nun ganz unfraglich, daß Lukas in seinem *δεύτερος λόγος* keine spekulative Begründung des Universalismus versucht. Allein die Art und Weise, wie er den Anfang der Apg gestaltet, ist doch auch eine Motivierung: der an die Spitze gestellte Auftrag Christi (1, 8): „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Welt.“

<sup>1)</sup> Böhmer, *Mission und Mission* 66 A 1.    <sup>2)</sup> Vgl. oben S. 46f.

<sup>3)</sup> Die *Mission* 34 A 1; Lukas der Arzt 99: „Lukas ist noch universalistischer als Paulus, weil dem Hellenisten der Universalismus nie eine Frage gewesen ist.“

Freilich hat man versucht, 1, 8 als Interpolation hinzustellen. Spitta<sup>1)</sup> macht folgendes geltend: Die Wiederholung des Gedankens von v. 5, nämlich der Geistessendung, in v. 8 sei auffallend, und zwar umso mehr, als ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ (v. 6) sich auf die Geistessendung bezöge. Darum werde in v. 8 a etwas ausgesagt, wonach gar nicht gefragt worden sei.

Diese Beweisführung beweist tatsächlich nichts. Denn die Erwähnung der Geistessendung in v. 8 ist durch die Frage in v. 6 begründet. Man könnte etwa so paraphrasieren: Vers 5: Der Geist wird verheißen (und zwar im Zusammenhang mit dem Auftrag, einstweilen in Jerusalem zu bleiben). Vers 6 fragen darauf die Jünger: Hängt die Geistesmitteilung mit der Wiederaufrichtung Israels zusammen? (ἐν τῷ ᾧ. τ.). Vers 7: Kümmerst euch nicht darum, was im Willen Gottes beschlossen liegt. Es genügt, daß ihr die Kraft des hl. Geistes erhalten werdet, und zwar nicht bloß zu dem Zwecke, für Israel allein Zeugnis abzulegen, sondern Jerusalem nur als Ausgangspunkt zu nehmen<sup>2)</sup> . . .

Spitta weist nun aber mit größerem Nachdruck noch auf folgendes hin: Der offenbare Zusammenhang zwischen v. 7 und 9—11 wird durch v. 8 störend unterbrochen. Das Emporsteigen Jesu wird von den Engeln in v. 11 mit der Parusie des Menschensohnes in Zusammenhang gebracht. Von einem „fruchtlosen Nachsehen“ der Jünger ist in v. 11 nicht die Rede. Sondern denen, welche dem so plötzlich von ihnen Gegangenen ratlos nachstarren, wird die tröstliche Botschaft zuteil, er werde wiederkommen. Darum kann keinem Zweifel unterliegen, daß Frage und Antwort in v. 6 und 7 die Einleitung zum Himmelfahrtsbericht bilden. Die Frage in v. 6 wird durch Jesus in v. 7 mit dem Hinweis auf den verborgenen Ratschluß Gottes beantwortet. Vers 9 ist dann eine unmittelbar daran sich anschließende fernere Beantwortung der Frage durch die Tat: der Herr entschwindet bedeutungsvoll auf der Wolke in den Himmel.

Auf diese Konstruktion ist nun folgendes zu sagen:

1. Die Jünger starren nicht „ratlos“ dem in den Himmel auffahrenden Jesus nach, da sie ja eben noch von ihm selbst die nötigen Anweisungen erhalten haben. Sondern traurig wegen des Scheidens und ergriffen von der Bedeutung des Augenblickes. Und hier erhalten sie durch die Engel Trost und Belehrung.

2. Warum die Himmelfahrt eine Beantwortung der Frage in v. 6 „durch die Tat“ sein soll, bleibt völlig unklar. Was hat die Tatsache, daß der Herr „bedeutungsvoll auf der Wolke in den Himmel entschwindet“, mit der Frage zu tun, ob bei der Geistesausgießung (ἐν τῷ ᾧ. τ.) Israel wiederhergestellt würde? Man könnte durch die Tat der Himmelfahrt (oder viel-

<sup>1)</sup> Die Apostelgeschichte, Halle 1891, 9 ff.

<sup>2)</sup> Wir haben oben (S. 171) schon abgelehnt, Apq 1, 8 von Lk 24, 47 zu trennen und in die Zeit von Lk 24, 50 zu legen. Wenn Belser (Die Leidensgeschichte 514) noch darauf hinweist, daß bei dieser Erklärung die doppelte Erwähnung der Geistessendung das Befremdliche verliere, so ist darauf zu sagen: konnte Jesus auf dem Wege vom Coenaculum zum Ölberge wieder von der Sendung sprechen, so konnte er es ebensogut noch im Saale selbst tun.

mehr in den Worten der Engel, welche auf die Himmelfahrt folgen) höchstens die Frage beantwortet finden, ob überhaupt Israel wiederhergestellt werden würde. Diese Frage ist aber nicht gestellt, sondern sie bildet die von den Jüngern als selbstverständlich angesehene Voraussetzung zu ihrer Frage nach der Zeit der Wiederherstellung.

3. Gerade in v. 8 wird nun diese Voraussetzung der Jünger durch den Hinweis auf die universale Ausbreitung des Evangeliums leise richtiggestellt. Und selbst wenn man die Frage in v. 6 und die Antwort in v. 7 als unmittelbare Einleitung zum Himmelfahrtsberichte ansehen wollte, so stände nicht das geringste im Wege, v. 8 zu dieser Einleitung mit hinzuzunehmen<sup>1)</sup>.

4. Feine<sup>2)</sup> will nun v. 8 stehen lassen und nur die letzten Worte (*ὅως ἐσχάτων τῆς γῆς*) streichen, weil sie angeblich in der ältesten Quelle nicht enthalten waren<sup>3)</sup>. Die Form nämlich, in der die Frage v. 6 gestellt werde, zeige, daß sie in der Voraussetzung der ausschließlichen Berufung Israels getan sei. In der Antwort v. 8 werde aber mit den letzten Worten die falsche Voraussetzung zerstört. — Nun ist es zunächst übertrieben, von der „ausschließlichen Berufung“ zu sprechen. Richtig ist allerdings, daß die falsche Voraussetzung in einer übertriebenen Bevorzugung Israels bestand. Wenn Jesus diese Voraussetzung zart zerstört (wie er dies ja direkt und indirekt schon vorher getan, allerdings bisher noch nicht mit absolutem Erfolge), so ist das doch kein Beweis des Einschubes, sondern entspricht ganz Jesu sonstigen Anschauungen. Spitta polemisiert gegen Feine, allein folgende Worte von ihm führt er doch an<sup>4)</sup>: „Auf v. 8 paßt in der Tat die Feine'sche Be-

<sup>1)</sup> Vgl. Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVIII [1895] 77): „Daß die Himmelfahrt Jesu 1, 9—11 sich nicht an 1, 8, sondern an 1, 7 anschließe, ist eine grundlose Behauptung. Die Apostel, welche 1, 6 nach der Wiederherstellung des Reiches für Israel gefragt hatten, werden, nachdem sie über die Grenzen Israels hinausgewiesen sind, einfach belehrt, daß der Herr so wie er gen Himmel gefahren ist, wiederkehren wird. Richtet er dann ein Reich auf, so kann dasselbe eben nicht auf Jerusalem, ganz Judäa und Samaria beschränkt sein. Der israelitische Partikularismus, in welchem die fragenden Jünger noch befangen waren, wird von vornherein abgewiesen.“

<sup>2)</sup> Jahrbücher für protestant. Theologie XVI (1895) 88.

<sup>3)</sup> Ein Wort von Harnack (Lukas der Arzt 87 Anm.), das allerdings recht scharf lautet, mag hier angeführt sein: „Sie (sc. die Apg) hat noch um ein Dutzend anderer, ebenso sinnloser oder übertriebener Forderungen willen leiden müssen — vor allem aber weil die Kritiker bald sich in der Rolle des sublimen ‚Psychologen‘ gefielen, bald sich in den Mantel eines böswillig verfahrenen Staatsanwalts steckten und nun den Verfasser meisterten, anklagten und zerteilten. Mit säubernder Logik und unausstehlicher Pedanterie drang man in das Werk ein und richtete durch beides nicht geringeren Schaden an als durch die Kolonnen scharfsinniger, aber luftiger Einfälle, die man gegen das Werk dirigierte.“

<sup>4)</sup> Die Apostelgeschichte 11. Warum nach Jüngst (Die Quellen der Apg, Gotha 1895, 18), der v. 8 im übrigen für echt hält, in der Hervorhebung „des kleinen Samarias“ die Hand des Redaktors zu spüren sein soll, ist nicht ersichtlich. Wenn Samaria auch klein war, so bestand der Gegensatz der Juden zu ihm doch sehr schroff. Eine Hervorhebung war daher nicht überflüssig.

merkung, daß an Stelle des Reiches Israel das Evangelium unter allen Völkern, an Stelle der Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Parusie die Missionstätigkeit in der ganzen Welt genannt werde.“ Nur sieht man nicht ein, warum darin ein Grund für die Unechtheit liegen soll.

5. Wenn man nun zwischen v. 8 und 9 ein etwas schärferes Trennungszeichen macht <sup>1)</sup> und v. 5—8 in der oben angegebenen Weise erklärt, so wird der Zusammenhang nicht nur nicht gestört, sondern der Gedanke schreitet sehr fein voran.

Vers 8 bildet nun eine so vortreffliche Überschrift für die ganze Apg, daß man ihn schon aus diesem Grunde nicht missen mag <sup>2)</sup>. Ja die Worte enthalten gleichsam ihr Programm und nehmen jenen Gedanken auf, welcher, wie wir sahen, bei allen Evangelisten den Schlußstein der Entwicklung bildete. Der Verfasser überschreibt sein Buch mit einem Ausspruch des Herrn, dessen Verwirklichung im weiteren Verlaufe erzählt wird <sup>3)</sup>.

Ist damit bereits angedeutet, woher den Aposteln von Anfang an die universalen Gedanken gekommen sind, so wird dies durch die Erzählung des Pfingstwunders noch klarer (2, 1 ff.). Das Reden der Apostel in vielen Sprachen — so verschieden man es im einzelnen erklären mag — ist ein deutlicher Hinweis auf die Universalität des Christentums <sup>4)</sup>. Dazu kommt die ausdrückliche Betonung der Gegenwart von Juden und Proselyten aus aller Herren Länder, sei es daß die *προσήλυτοι* 2, 11 mit Zahn <sup>5)</sup> nur auf die Römer, oder mit Belser <sup>6)</sup> auf alle genannten Völker bezogen werden. Eine internationale Menge staunt die Apostel an, und das Beisein von Proselyten wird hervorgehoben. Auch später

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 171. Auch gegen Harnack (Lukas der Arzt 82) gilt, daß 1, 12 nicht verlangt, 1, 6ff auf den Ölberg zu verlegen. Vielmehr ist es ganz recht, daß man glauben mußte, „1, 6ff sei dieselbe Szene wie 1, 4f“.

<sup>2)</sup> Sehr richtig sagt Knabenbauer (Comment. in act. apostolorum 29) von der Ansicht, v. 7 ohne v. 8 für ursprünglich anzusehen: „Quomodo tali negatione *πράξεις ἀποστόλων* induci critico in mentem venire potuit?“

<sup>3)</sup> Wendt (Die Apostelgeschichte <sup>8</sup>, Göttingen 1899, 67) erklärt von seinem Standpunkte aus so: „Der Verf. der Apg läßt den Auferstandenen hier prophetisch die Entwicklung vorherbezeichnen, deren wirklichen Verlauf das jetzt beginnende Buch schildern soll“.

<sup>4)</sup> Vgl. A. Schaefer, Einleitung in das NT, Paderborn 1898, 291. Auch Pfeleiderer (Urchristentum I <sup>2</sup> 478), welcher die Geistessendung für eine Legende hält, meint: „Die Allgemeinheit des christlichen Heils . . . ist im Pfingstwunder durch eine allegorische Szene illustriert worden.“

<sup>5)</sup> Einleitung I <sup>3</sup> 42; vgl. Felten, Die Apostelgeschichte 80f.

<sup>6)</sup> Die Apostelgeschichte, Wien 1905, 41.

gibt Lk an, daß einer der sieben Diakonen, Nikolaus, ein Proselyt gewesen sei (6, 5).

Vor der Menge hält nun Petrus seine erste Predigt (2, 14 ff.). Und zwar ist es wieder charakteristisch, daß sie mit dem universalistischen Zitate aus Joel (3, 1 ff) von der allgemeinen Geistesausendung beginnt. Die Rede ergriff die Zuhörer so, daß sie ihnen durchs Herz ging (*κατενόησαν τὴν καρδίαν*, 2, 37). Und auf ihre Frage, was sie jetzt tun müßten, antwortet Petrus, indem er wieder auf das universalistische Zitat anspielt: den Juden gilt freilich die Verheißung an erster Stelle, ihnen sowohl wie ihren Kindern, aber dann auch denen, die in der Ferne sind, d. h. den Heiden. Es ist nicht zu zweifeln, daß 2, 39 *πᾶσι τοῖς εἰς μακρόν* auf die Heiden geht. Denn bereits im A T werden die Heiden gern die Ferne-wohnenden genannt: das Bild vom Zusammenströmen in Jerusalem und vom Ausbreiten der Lehre bis ans Ende der Erde zeugt dafür. Außerdem hat Paulus einen ganz ähnlichen Ausdruck Eph 2, 13 und ebenso Apg 22, 21. Man kann auch nicht sagen, daß die Erwähnung der Heiden hier „unmotiviert“ sei <sup>1)</sup>. Denn sie dient zur Bekräftigung der Aussage: „sogar den Heiden“. Diese Deutung verlangt auch die indirekte Bezugnahme auf das Zitat aus Joel, während dies andererseits die Beschränkung der Ausdrücke *ἐμῶν* und *τέκνοις ἐμῶν* auf die in Jerusalem weilenden Juden verbietet. Ist dem aber so, dann würde die Zusatzbestimmung *τοῖς εἰς μακρόν* eine Tautologie enthalten, wenn sie sich auch auf Juden bezöge. Pfeleiderer <sup>2)</sup> erkennt die Beziehung des Ausdruckes auf die Heiden an, aber er schließt daraus die Unechtheit der Rede. Denn der Gedanke an die Heiden lag „den Uraposteln damals noch sehr fern“. Der Zusammenhang unserer Ausführungen zeigt, welche Berechtigung dieser Einwand von Pfeleiderer besitzt.

Gleich in der folgenden großen Tempelrede drückt sich Petrus wieder ganz ähnlich aus. Er zitiert die Weissagung vom Völkersegens aus der Genesis und macht die Anwendung: dem Volke Israel ist das Heil zuerst (*πρῶτον* 3, 26) von Gott zuge-  
dacht. Daraus folgt von selbst, daß es durch die Israeliten auf die Heiden übergehen soll. Ob Petrus den Durchgang durchs Judentum in vollem Maße damals noch aus der Verheißung her-

<sup>1)</sup> Wendt, Die Apostelgeschichte <sup>8</sup> 97.

<sup>2)</sup> Urchristentum I <sup>2</sup> 479.



auslas, mag dahingestellt sein. Jedenfalls war er sich über das „Wie“ der Heidenbekehrung noch nicht im klaren.

Die Persönlichkeit und das Geschick des Diakons Stephanus wurde für die tatsächliche Entwicklung zur Heidenmission von Bedeutung. Harnack <sup>1)</sup> legt hier ein besonderes Gewicht darauf, daß die Apg (6, 14) Stephanus im Futurum sprechen läßt: Jesus wird den Tempelkultus abschaffen. Er könne ihn darum nicht bereits abgeschafft haben. Es scheint mir aber, daß aus diesem Futurum nicht viel zu entnehmen ist. Stephanus hat gewiß in seiner Predigt die zur Neige gehende Bedeutung des Tempels hervorgehoben — 7, 44—50 zeigt dies sehr deutlich —, er hat wohl auch auf das Mk 13, 1 ff (Mt 24, 1 ff) berichtete Herrenwort verwiesen. Harnack hält dieses Wort für echt. Es ist nun ganz selbstverständlich, daß 6, 14, wo nicht Worte des Stephanus, sondern der anklagenden Juden berichtet sind, das Futurum gebraucht ist: der Tempel stand ja noch und kann darum erst in Zukunft zerstört werden. Mk 13, 1 ff ist ganz gewiß ein Beweis für den über die Grenzen des jüdischen Volkes hinausschauenden Blick des Heilandes. Und wenn Stephanus sich darauf beruft, so geht er auf den Gedanken seines Herrn ein. Darum ist es ganz richtig, daß er die Heidenmission durch sein Wort und seinen Tod hat begründen helfen, aber in Anlehnung an Jesus selbst <sup>2)</sup>.

Auch darin liegt etwas wahres, daß die Apostel in der an die Steinigung des Stephanus sich anschließenden Verfolgung (8, 1) darum nicht geflohen sind, weil sie sich mit Stephanus noch nicht für solidarisch erklärt hatten <sup>3)</sup>. Denn bei ihrer Hochachtung vor dem Gesetze konnte man sie der Lästerreden gegen den Tempel nicht zeihen, wenn sie sich auch noch so sehr verhaßt gemacht hatten und wenn Petrus auch bereits universale Gedanken ausgesprochen hatte. Die Verfolgung galt wohl auch an erster Stelle den Hellenisten. Und die Apostel wollten standhaft sein <sup>4)</sup> und

<sup>1)</sup> Die Mission 35.

<sup>2)</sup> Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 380: „In diesem Auftreten des Stephanus zeigt sich eine bedeutsame Spur davon, wie machtvoll die innere Freiheit Jesu dem jüdischen Kultus gegenüber auf die Urgemeinde in Jerusalem nachgewirkt hat.“ Vgl. Schell, Christus 139; 152.

<sup>3)</sup> Harnack, Die Mission 36.

<sup>4)</sup> Der  $\beta$ -Text hat hinter  $\piλλ\etaν τ\omega\nu \alpha\pi\omicron\sigma\tau\acute{o}\lambda\omicron\nu$  (8, 1) noch den Zusatz  $\omicron\iota \xi\mu\iota\sigma\tau\alpha\nu \epsilon\nu \text{ } \tau\epsilon\rho\omicron\nu\sigma\alpha\lambda\acute{\eta}\mu\iota$ . Vgl. Belser, Beiträge zur Erklärung der Apg, Freiburg 1897, 49. Damit wird offensichtlich der feste Entschluß der Apostel hervorgehoben.

freuten sich, wenn sie für Jesus Schmach erdulden konnten (5, 41). Die Überlieferung erzählt auch, daß der Herr ihnen aufgetragen habe, 12 Jahre in Jerusalem zu bleiben<sup>1)</sup>. Jedenfalls darf man aus der Tatsache, daß sie nicht geflohen sind, keinen Schluß auf ihren engen Gesichtskreis machen.

Es zeigt sich ja auch gleich, daß die Apostel nach der Predigt des Philippus in Samaria (8, 5) in den samaritanischen Städten Missionstätigkeit übten. Es ist allerdings gewiß, daß der äußere Anlaß für die Wirksamkeit des Diakones in Samaria die Verfolgung und nicht zunächst der Missionsbefehl gewesen ist<sup>2)</sup>. Allein man muß bedenken, daß bei den obwaltenden Schwierigkeiten ein solch äußerer Anstoß notwendig war, daß ferner die Apostel selbst ohne jedes Bedenken das Werk des Philippus vollendeten (8, 14f). Wenn ihnen das Verbot Jesu (Mt 10, 5), nicht zu den Samaritanern zu gehen, als für alle Zeiten geltend vorgeschwebt hätte, wäre eine solche Handlungsweise unbegreiflich gewesen.

Nach 9, 43 wohnte Petrus in Joppe bei einem Gerber, während doch das Gerberhandwerk bei den Juden als unrein galt<sup>3)</sup>. Über dieses engherzige Bedenken setzte sich Petrus also damals schon hinweg. Freilich, soweit war er doch noch immer Jude, daß er vor einem engen Verkehr mit gleichberechtigten Heiden

<sup>1)</sup> Im Kerygma Petri (Hilgenfeld, N T extra canonem receptum, Lipsiae 1854, 56): *μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον*. Vgl. Clemens Alexandrinus, Strom. 6, 5 (Migne, S. gr. IX 264), Eusebius, H. e. 5, 18 (Migne XX 480). Die verschiedenen Auffassungen dieses Auftrages bei Mamachi, Origines I<sup>2</sup> 310ff. Andere außerkanonische Zeugnisse für die 12 Jahre bei E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, Texte u. Unters. XI (1894) 52f. Harnack (Die Mission 31 Anm.; vgl. Chronologie I 243f) meint, daß es mit den 12 Jahren seine Richtigkeit haben könne, während die apologetische Begründung falsch sei. Dagegen hält Duchesne (Histoire ancienne de l'église I [Paris 1906] 20 A 1) ebenso wie Dobschütz von der Überlieferung nicht so viel. — Eine ganz wunderbare, völlig in der Luft schwebende Kombination — sie gehört wohl zu den „kühnen Kombinationen“, von denen Jülicher (Einleitung<sup>5</sup> u. 6 367) spricht — zwischen diesen 12 Jahren und dem „angenehmen Jahre des Herrn“ (Js 61, 2; Lk 4, 19), sowie einer seltsamen Nachricht des Victorin von Pettau, die Wirksamkeit Jesu habe 12 Jahre gedauert (bei Corssen, Zeitschr. für die neut. Wiss. II [1901] 218), vollzieht E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei, Berlin 1904, 8.

<sup>2)</sup> Weinel, Die urchristliche und die heutige Mission (Religionsg. Volksbücher IV, 5), Tübingen 1907, 34.

<sup>3)</sup> Es war eine Art Ehehindernis; Schöttgen, Horae hebraicae I (Dresdae et Lipsiae 1723) 447.

zurückschreckte. Darin liegt ja gerade der Schwerpunkt, weshalb an eine erfolgreiche Durchführung des Missionsbefehles in seiner ganzen Weite einstweilen nicht zu denken war. Um hierin weiterzuführen, bedurfte es einer besonderen Unterweisung von seiten Gottes. Und diese Belehrung erfolgte anlässlich der Bekehrung des heidnischen Hauptmannes Kornelius (10, 1 ff.).

Die Bedeutung des Ereignisses ist ohne weiteres ersichtlich, und Lk läßt erkennen, welchen Wert er ihm beilegt. Die Erzählung ist so charakteristisch, daß man an ihrer Echtheit nicht zweifeln darf. Auch Harnack behandelt sie im wesentlichen als echt und deutet nur nebenbei die Möglichkeit der Unechtheit an<sup>1)</sup>. Er will ihr aber nicht die Bedeutung beimessen, welche der Verfasser der Apg ihr gibt. Ich möchte nun zunächst betonen, daß man in Kornelius keinen Proselyten, sondern einen eigentlichen Heiden erblicken muß. Der ganze Tenor der Erzählung erfordert diese Annahme deutlich (10, 28. 35. 45; 11, 1. 18; 15, 7), und die Benennung *φοβούμενος* kann nicht dagegen ausschlaggebend sein. Freilich werden damit (ebenso mit *σεβόμενος*) gern jene Proselyten bezeichnet, welche sich als Anhang an die jüdische Gemeinde angeschlossen hatten, ohne gerade die Beschneidung anzunehmen und das Gesetz völlig zu beobachten<sup>2)</sup>. Allein der Zusammenhang, nämlich die Gegenüberstellung zu den Juden, ist an den betreffenden Stellen ein anderer<sup>3)</sup>. Wenn Kornelius *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν* genannt wird, so soll er damit nur als ein Mann bezeichnet werden, der den Polytheismus aufgegeben und den wahren Gott durch frommes Gebet verehrte<sup>4)</sup>; daß er die Syna-

<sup>1)</sup> Die Mission 36 A 2; Lukas der Arzt 90 A 3. Vgl. Belser, Die Apostelgeschichte 144 f. v. Dobschütz faßt sie als Nachspiel zur Antiochia-szene auf; Probleme des apostol. Zeitalters, Leipzig 1904, 86; Das apostolische Zeitalter, Halle 1905, 12; 45.

<sup>2)</sup> Darin hat Schürer (Geschichte des jüd. Volkes III<sup>3</sup> 126 A 68) gegen Bertholet, welcher die *φοβούμενοι* mit den eigentlichen Proselyten identifiziert, jedenfalls recht. Man kann es aber kaum als gewaltsame Annahme bezeichnen, in dem Ausdrücke *φοβούμενος* an dieser Stelle keinen terminus technicus zu sehen. Vgl. V. Weber, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes 54.

<sup>3)</sup> Belser, Beiträge 61.

<sup>4)</sup> Belser, Die Apostelgeschichte 130 f.; ähnlich Felten, Die Apostelgeschichte 208; Schaefer, Einleitung 291. Knabenbauer (Comment. in actus apostolorum 182) entscheidet sich nicht; sein Gegenargument aus Gal 2, 12 beweist aber nichts, weil man hier keine Parallele ziehen kann (*ἔθνη* hier = Heidenchristen).

goge besuchte und gewisse Hauptpunkte des Gesetzes beobachtete, ist nicht anzunehmen. Eine passende Antithese, welche zeigt, daß Lk den Ausdruck *φοβούμενος* auch von rein ethischen Qualitäten braucht, bietet das Evangelium. Hier wird der ungerechte Richter (18, 2) *τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος* genannt. Ja, in der Korneliusgeschichte selbst spricht Petrus von Gottesfürchtigen aus jedem Volke, womit wohl kaum die Proselyten gemeint sind <sup>1)</sup>.

War die Bekehrung des Kämmerers der Königin Kandake durch Philippus eine weitere Vorbereitung auf die Heidenmission (8, 26 ff.), so wird Petrus in der Korneliusgeschichte nachdrücklich über die Möglichkeit der Heidenaufnahme belehrt: 10, 15, 28; 11, 9 ff. Petrus erkennt ausdrücklich an, daß er jetzt einsehe, wie Gott überallher seine Verehrer aussuche (10, 34 ff.). Der Gedanke an den Vorrang Israels (v. 36) wird gleich paralytisiert durch den Zusatz, Christus ist der Herr aller Menschen (*πάντων*). Allein die Worte 10, 42 scheinen tatsächlich im Hinblick auf einen universalen Missionsbefehl Schwierigkeiten zu machen. Denn Petrus spricht hier von einem Auftrage des Herrn, zu predigen *τῷ λαῷ*. Daß damit das Volk Israel gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Wie stimmt das aber mit den Worten: Gehet in alle Welt?

Nun, ein Widerspruch liegt hier ebensowenig vor wie 5, 31—32. Auch dort spricht Petrus im Namen der übrigen Apostel: Gott habe Jesum erhöht, um Israel Buße und Sündenvergebung zu verleihen. Damit braucht aber doch nicht das Heil der übrigen Menschen ausgeschlossen zu sein! In der Verteidigung vor dem Hohenrate denkt Petrus ganz natürlich an das Zunächstliegende, und das war sowohl der prinzipiellen als der historischen Seite nach die Bekehrung Israels. Und auch in der Rede des 10. Kapitels, da Petrus zum ersten Male vor einem Heiden spricht — denn die bisher Bekehrten standen immer in einer gewissen Beziehung zu Israel, sowohl die Proselyten 2, 11, als die Samaritaner 8, 5 ff, als der Kämmerer 8, 26 ff —, ist die Erwähnung des Berufes für Israel um so weniger verwunderlich, als in den vorangehenden Versen Jesu persönliche Tätigkeit („was er im Lande der Juden und in Jerusalem getan hat“, v. 39) hervorgehoben wird und im Zusammenhalt damit das bisherige eigene Verhalten nebenbei gewissermaßen eine Rechtfertigung finden

<sup>1)</sup> Apg 10, 35: ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνῳ ὁ φοβούμενός αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενός δικαιούσιν διὰ τοῦ αὐτοῦ ἔσθαι. Vgl. auch Lk 1, 50.

konnte. Man braucht daher zur Erklärung von 10, 42 gar nicht auf einen uns unbekannten Spruch des Herrn zu verweisen oder daran zu denken, daß der angebliche Befehl aus der Darstellung der bisherigen Wirksamkeit der Apostel abstrahiert sei, oder einen besonderen Quellenbericht anzunehmen. Es ist auch eine richtige Beobachtung von Belser<sup>1)</sup>, daß 10, 42 der Hauptnachdruck auf *κηρύξαι* und *διαμαρτύρασθαι* ruht, nicht auf *λαῶν*. Man denke auch an Apg 1, 8 und Lk 24, 47, wo der Missionsbefehl den ausdrücklichen Zusatz *ἀρχάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ* trägt. Es liegt überhaupt in der Natur der Sache, daß die Apostel die Predigt bei den Juden als zunächst von Christus gewollt auffaßten. — Petrus hat ja, wie gesagt, von Anfang an weltweite Gedanken ausgesprochen. Und gerade in dieser Rede, welche auf einen partikularistischen Befehl Jesu hinweisen soll, erweitert sich Petri Blick gleich darauf wieder. Als er davon spricht, daß ein jeder, welcher an Jesus glaubt, Nachlassung der Sünden erfahre (v. 43), wird seine Rede durch die Geistesaussendung unterbrochen und so gewissermaßen durch die Tat das gesprochene Wort bestätigt. Der Geist kommt noch vor der Taufe auf die Heiden herab (v. 44).

Petri Handlungsweise war etwas durchaus Neues, sie erregte darum zunächst Anstoß. Die Judenchristen machen ihm den vertrauten Verkehr und die Tischgemeinschaft mit Heiden zum Vorwurf. Darin liegt wohl der Vorwurf, warum er Unbeschnittene aufgenommen, ohne weiteres eingeschlossen, nicht aber der andre, warum er sie überhaupt aufgenommen habe. Das ergibt sich auch aus der Verteidigung des Apostelfürsten: Gott selbst hat mir aufgetragen, die Heiden ohne weiteres aufzunehmen. Man könnte hier einwenden<sup>2)</sup>: Warum berief er sich nicht auf den Missionsbefehl Jesu, der die Streitfrage sofort entschieden hätte? — Der Missionsbefehl mag nun denen, welche den Vorwurf erhoben, ebenso bekannt gewesen sein wie Petrus. Aber hätte er wirklich die Frage entschieden? Hätte man ihm nicht vielmehr darauf erwidert: In dem Befehle Jesu ist aber nichts gesagt, daß die Heiden

<sup>1)</sup> Die Apostelgeschichte 138.

<sup>2)</sup> Das Gleiche gilt für das Verhalten von Petrus und Jakobus auf dem Apostelkonzil (Apg 15, 7 ff. 13 ff). Daß Jakobus hier auf die universale Weissagung aus Am 9, 12 hinweist und nicht auf den Missionsbefehl — beide Stellen sind ja für oder gegen die unbedingte Heidenaufnahme nicht beweiskräftig —, folgt einerseits aus seinem innigen Verhältnis zum A B, andererseits aus kluger Rücksicht auf die Judaisten.



nicht vorher die Beschneidung, überhaupt das Gesetz annehmen müssen. Das war gerade die Schwierigkeit, welche von den Aposteln empfunden wurde und welche zuerst gelöst sein mußte. Das „daß“ war ihnen klar, aber das „wann“ und das „wie“ mußte erst aufgeheilt sein.

Nehmen wir nun einmal an, Christus habe die Apostel nicht dazu erzogen, über die Grenzen des eigenen Volkes hinauszuschauen und habe den universalen Missionsbefehl nicht gegeben. Sofort erhebt sich die Schwierigkeit: woher kommen den Aposteln die weltweiten Gedanken sobald nach dem Tode Jesu? Harnack meint nun, der Übergang von der Juden- zur Heidenmission habe sich ganz allmählich entwickelt, drängte sich dann aber mit zwingender Notwendigkeit auf. „Auch hier war alles durch die innere Lage des Judentums bereits vorbereitet, nämlich durch die zum Universalismus strebende Zersetzung und den abgestuften Proselytismus“ <sup>1)</sup>. Allein der Einwand liegt auf der Hand: Diese Vorbereitung galt doch auch für Jesus. Und sie galt für ihn in verstärktem Maße, als er von den engen, nationalpolitischen Anschauungen und Hoffnungen seiner Zeit frei war. Das war bei den Jüngern anfangs aber nicht der Fall. Und nun soll für sie die Entwicklung in so rascher Zeit vorwärts geschritten sein und der Übergang sich ihnen mit Notwendigkeit aufgedrängt haben, während bei Jesus der Horizont eng und begrenzt geblieben ist!

Dazu kommt noch eine weitere Schwierigkeit. Harnack zollt einem Paulus seine größte Bewunderung, meint aber, wir müßten für die Urapostel nicht minder Bewunderung hegen, da sie „um des Evangeliums willen auf eine Lebensweise eingingen, die ihr Herr und Meister, mit dem sie gegessen und getrunken, sie nicht gelehrt hatte“ <sup>2)</sup>. Es ist nun ganz unfraglich, daß der Heiland seine Jünger über die eigentliche Heidenmission im einzelnen nicht

---

<sup>1)</sup> Die Mission 34. In der 2. Aufl. (I 14) sagt er unter Hinweis auf die von Axenfeld (Die jüdische Propaganda 77 ff) aufgestellten Bedingungen, welche an eine Wegebereitung der jüdischen Propaganda für die christliche Mission denken lassen: „Das ist soviel, daß man wohl sagen darf, die christliche Mission ist eine Fortsetzung der jüdischen Propaganda.“ L. Bäck (Das Wesen des Judentums, Berlin 1905, 147) meint sogar, daß die erste Ausbreitung des Christentums „ohne den vom Judentum bearbeiteten heidnischen Acker und ohne den Stützpunkt der jüdischen Provinzgemeinden überhaupt nicht denkbar“ sei.

<sup>2)</sup> Die Mission 43.

belehrt hat. Aber wenn er sie auch nicht gelehrt hat, die Heidenvölker ins Auge zu fassen, wenn er sie nach der Auferstehung nicht ausdrücklich auf die Mission hingewiesen, ja wenn er ihnen später nicht einmal die Art und Weise der Aufnahme offenbart hat, wie ist es dann Paulus gelungen, die Urapostel von der Gottwohlgefälligkeit seiner Mission zu überzeugen! Er sollte es fertig gebracht haben, jene Apostel, welche die Lehren ihres Herrn und Heilandes in lebhaftester Erinnerung hatten, zu einer Lebens- und Handlungsweise umzustimmen, an welche Jesus gar nicht gedacht! Ja noch mehr, er soll es vermocht haben, sie schließlich davon zu überzeugen, daß das ungewohnte Tun sogar dem Willen Christi entspreche und von ihm selbst angeordnet worden sei, sodaß aus der Urgemeinde heraus in die Evangelien eine widerspruchsvolle Stellung Jesu hineingearbeitet wurde! Ich glaube, Axenfeld hat nicht Unrecht, wenn er dazu bemerkt: „Das würde an die Macht der Hypnose grenzen“ <sup>1)</sup>.

Schauen wir nun auf Paulus selbst und sein Verhältnis zum Missionsbefehl. Paulus war Pharisäer, Schüler eines berühmten pharisäischen Rabbi, er hat sich vor vielen seiner Altersgenossen in pharisäischem Eifer ausgezeichnet (Gal 1, 14). Es ist darum wohl gewiß, daß er auch in pharisäischen Anschauungen voll und ganz lebte und sich den kommenden Messias auf jüdisch-nationaler Grundlage dachte. Er sagt es ja selbst, daß er Christus dem Fleische nach einst gekannt habe (2 Kor 5, 16) <sup>2)</sup>. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß Paulus sogar, ganz dem pharisäischen Eifer entsprechend (Mt 23, 15), einst selbst als Lehrer oder gar eifriger Propagandist unter den Unbeschnittenen tätig gewesen ist. Gal 5, 11 ließe sich recht wohl von einer solchen Wirksamkeit verstehen <sup>3)</sup>. Um hier ein sicheres Urteil zu fällen, ist die Grund-

<sup>1)</sup> Die jüdische Propaganda 75.

<sup>2)</sup> Vgl. V. Weber in *Bibl. Zeitschr.* II (1904) 178—188. Paulus hat [unmittelbar nach seiner Bekehrung] den jüdisch-pharisäischen Maßstab an Jesus, den Messias gelegt. Er betrachtete ihn „als den Nationalmessias der Juden und die treue Beobachtung des mosaischen Gesetzes nach wie vor als Bedingung der Teilnahme am messianischen Reiche“ (a. a. O. 183). In diesem Sinne versteht die Stelle (nach *Bibl. Zeitschr.* IV [1906] 441) auch Lowrie in *The Princeton theological review* IV (1906) 236—241. Damit ist natürlich die Auffassung der modernsten Religionsgeschichtler (Gunkel, Brückner, Wrede, Frenssen u. a.) unvereinbar, daß Paulus sein bereits fertiges Christusbild einfach auf den Menschen Jesus übertragen habe.

<sup>3)</sup> Vgl. Weinl, *Die christliche Welt* XVII (1903) 796; Paulus (Tübingen) 1904) 120 f.

lage allerdings zu schmal. Der Einwand von Clemen<sup>1)</sup> aber, Paulus sage genau genommen gar nicht, „daß er die Beschneidung gepredigt habe, sondern nur, daß er das jetzt nicht tue“, dürfte dagegen nichts beweisen, da eben das *ἔτι* vor *κηρύσσω* eine Tätigkeit in der Vergangenheit wenigstens als möglich zuläßt. Dem Geiste eines Paulus, dessen natürliches Streben durch das Wunder vor Damaskus nicht aufgehoben, sondern nur in andre Bahnen gelenkt worden ist, würde eine solche Tätigkeit jedenfalls ebenso entsprochen haben wie dem Zuge seiner Zeit. Soviel wäre freilich gewiß, daß er den Heiden nur einen Messias *κατὰ σάρα* und ein ebensolches Messiasreich gepredigt hätte.

Nun betrachten wir diesen selben Paulus nach seiner Bekehrung. Daß das Ereignis vor Damaskus (Apg 9, 3ff) den Umschwung herbeigeführt hat, ist unbestritten, man mag im übrigen die Szene erklären wie man will. Und auch soviel ist gewiß, daß Paulus selbst die Bekehrung auf Christus den Herrn zurückgeführt hat. Er fühlt sich so recht als das Werkzeug der Gnade Jesu, weshalb er auch der Apostel der göttlichen Gnade geworden ist<sup>2)</sup>. Sein Evangelium stammt von Christus (Gal 1, 11. 12; 1 Kor 11, 23; 15, 3), er predigt die lauterste, von Christus offenbarte Wahrheit: „Wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigten, als das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht“ (Gal 1, 8). Aber Paulus fühlt sich auch verpflichtet, das Evangelium Christi zu verkünden, er ruft sich selbst ein Wehe zu, wenn er es nicht täte (1 Kor 9, 16). Er ist ja zum Apostolate berufen durch Gott und Christus selbst (Röm, Gal, Eph, 1 und 2 Kor, Kol, 1 und 2 Tim, Tit 1, 1; 2 Kor 3, 4ff; 5, 18; 1 Thess 2, 4) und fühlt sich darum den Uraposteln völlig ebenbürtig (Gal, 2 Kor). Und noch mehr, als spezieller Beruf ist ihm die Mission unter den Heiden aufgetragen worden. Es ist ja ganz selbstverständlich, daß sich Paulus hierbei nicht auf einen Befehl Jesu berufen konnte, wie er ihn während seines irdischen Lebenswandels den ihn umgebenden Aposteln gegeben hat. Denn Paulus gehörte nicht zu diesen Aposteln, er war nicht vom irdischen Heiland belehrt worden, er hatte ihn aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht gesehen. So wäre eine Bezugnahme auf jene Weissagung des Auferstandenen ein indirektes Eingeständnis ihrer Ver-

<sup>1)</sup> Paulus I (Giessen 1904) 357.

<sup>2)</sup> Vgl. hier und zum folgenden Meinertz, Der Apostelberuf des hl. Paulus, in Wissensch. Beilage zur Germania 1907 N 9.

mittlung durch die Urapostel gewesen. Und dazu kam, daß der Herr damals über die Stellung der Heidenchristen zum Gesetze sich gar nicht geäußert hatte. Nein, Jesus selbst, und zwar der erhöhte Jesus, wie er zur Rechten Gottes sitzt, hat ihm den Missionsauftrag gegeben. So durchdrungen sich der Apostel vom Geiste Christi fühlt, er nimmt doch nicht viel auf Worte des historischen Jesus Bezug. Wohl kennt er die im Abendmahlssaale gesprochenen Worte (1 Kor 11, 23ff), wohl beruft er sich auf Jesu Gebot von der Unauflöslichkeit der Ehe (1 Kor 7, 10), wohl berichtet er uns sogar einmal ein Agraphon (Apg 20, 35) <sup>1)</sup>. Allein meist haben die Worte des Herrn in der Seele seines Apostels nur jene Grundstimmung erzeugt <sup>2)</sup>, welche das innerlich verarbeitete Gotteswort in neuer Form hervorbringt, ohne auf die Quelle ausdrücklich Bezug zu nehmen. Einige Anklänge an Mt 28, 19 sind allerdings bei Paulus zu finden: Kol 1, 28; 1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11, vor allem aber Beziehungen zum trinitarischen Taufbefehl <sup>3)</sup>. Die Passion und Verherrlichung Jesu spielen in Pauli Leben eine wichtige Rolle; aber der auferstandene Heiland redet 1 Kor 15 nichts.

Paulus spricht nicht ein einziges Mal davon, daß Jesus ihm geoffenbart habe, die Heidenmission wäre nach seinem Sinne. Das war eine selbstverständliche Tatsache, die der Rechtfertigung nicht bedurfte. Paulus betont nur, und das mit schärfstem Nachdrucke, daß ihm gerade das Amt eines Heidenmissionars *κατ' ἐξουσίαν* übertragen worden sei <sup>4)</sup>. Besonders deutlich ist 1 Tim 2, 5ff.

<sup>1)</sup> Vgl. 1 Kor 9, 14—Mt 10, 10, Lk 10, 7; Röm 12, 14—Mt 5, 43—44 u. s. w.; vgl. Batiffol, Six leçons sur les évangiles <sup>2</sup> 89ff.

<sup>2)</sup> Schell, Christus 13: „Jesus ist der ganze Lebensinhalt des Apostels Paulus. Dadurch ist er zum Weltapostel geworden, daß Jesus sein Lebensinhalt geworden ist und daß er diesen Lebensinhalt als so groß empfunden hat, daß er, der Pharisäer, die nationalen Schranken des überlieferten Heilsglaubens sprengen mußte.“

<sup>3)</sup> Vgl. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu 370ff. Resch kommt zu dem Urteil: „So ist das Gottesbewußtsein des Apostels nicht unitarisch, sondern trinitarisch gestaltet. In dem Vater, Sohn und Geist erkannte er die Hauptfaktoren für seine Glaubenserfahrung und sein Gebetsleben, sowie für seine Missionstätigkeit unter den Heiden (vgl. Röm 1, 3. 4; 15, 16; Eph 3, 5—7), vornehmlich aber für die Bedeutung der Taufe“ (a. a. O. 376). Über die Beziehungen zwischen Paulus und dem universalen „Menschensohn“ vgl. oben S. 66 A 6, und Tillmann, Der Menschensohn 173f.

<sup>4)</sup> Röm 1, 5. 14; 11, 13; 15, 15f; Gal 1, 16; 1 Kor 1, 17; 9, 1f; 15, 9 ff; Eph 3, 1. 8; Kol 1, 28f; 1 Tim 2, 7; Apg 9, 15; 22, 15. 21; 26, 17.

Zuerst wird die unbestrittene Tatsache hervorgehoben, Gott will alle Menschen selig machen, Christus ist für alle gestorben. Daraus folgt von selbst die Heidenmission, ein Gedanke, der wegen seiner Selbstverständlichkeit gar nicht erst erwähnt, wohl aber vorausgesetzt wird. Darum werden die feierlichen Worte angefügt: „wozu ich gesetzt bin als Prediger und Apostel — ich sage die Wahrheit und lüge nicht — als Lehrer der Heiden in Glaube und Wahrheit.“ Von einer Andeutung, daß damit etwas gegeben sei, was über das Lebenswerk Jesu hinausgehe, findet sich keine Spur. Auch kann sich der erhöhte Jesus unmöglich in einen Widerspruch mit dem irdischen Jesus gesetzt haben <sup>1)</sup>. Was Jesus vielmehr auf Erden gelehrt, wozu er die Urapostel langsam erzogen hat, dem hat er durch die Berufung Pauli eine machtvolle Umsetzung in die Tat hinzugefügt. Paulus sagt einmal von Jesu eigener Lehre: „Und er kam und verkündete Frieden euch den Fernen und Frieden den Nahen; denn durch ihn haben wir beide Zutritt in einem Geiste zum Vater“ (Eph 2, 17 f; vgl. Apg 26, 23).

Man kann nicht sagen, daß Paulus auf dem Wege nach Damaskus bereits vom Herrn deutlich über seine Berufung zum Heidenmissionar belehrt worden sei <sup>2)</sup>. Damals wurde nur die Gnade in sein Herz gesenkt, welche seinen unerleuchteten Eifer auf die rechten Bahnen lenkte. Man darf dafür auch nicht auf Apg 26, 17 verweisen <sup>3)</sup>. Denn in dem summarischen Berichte über seine Bekehrung vor Agrippa gibt Paulus nicht ein genaues historisches Bild über den Verlauf seiner Bekehrung <sup>4)</sup>. Er will dem Könige gegenüber nur die gottgewollte Abkehr vom Juden-

<sup>1)</sup> Vgl. Kähler in Allgem. Miss. Ztschr. XX (1893) 157.

<sup>2)</sup> Wellhausen, Israelit. u. jüd. Geschichte <sup>5</sup> 392: „Seine Bekehrung fiel mit seiner Berufung zum Apostel der Heiden zusammen.“

<sup>3)</sup> Weinelt, Die christliche Welt XVII (1903) 795. — Apg 26, 17 wird εἰς οὐρανὸν ἐγὼ ἀποστέλλω jedenfalls — besonders wegen v. 20 — auf ἐκ τοῦ λαοῦ ebenso wie auf ἐθνῶν bezogen werden müssen. Vgl. Felten, Die Apostelgeschichte 447.

<sup>4)</sup> Le Camus, L'oeuvre des apôtres III (Paris 1905) 503 f A 4: „La comparaison des trois récits, relatés dans un même livre et par le même auteur, montre qu'il est superflu de chercher dans nos écrivains sacrés une exactitude rigoureuse. S'ils ne sont pas toujours constants avec eux-mêmes, il ne faut pas leur demander davantage, quand on les rapproche les uns les autres.“ — Teilweise anders Moske, Die Bekehrung des heil. Paulus, Münster 1907, 11 f.



tum und den Übertritt zur Christusreligion rechtfertigen. Daß dagegen der Bericht Apg 22, 12 ff. 15 keine ernstliche Gegeninstanz bildet, dürfte leicht einzusehen sein. Gott benutzt eben Ananias, um Paulus seinen Willen kundzutun; 9, 15 berichtet diese Offenbarung an Ananias. Auch 22, 17 ff widerspricht nicht den eigenen Aussagen Pauli. Weinel behauptet freilich, daß Paulus seine Berufung zum Dienste Jesu stets mit der zum Heidenapostolate gleichsetze <sup>1)</sup>. Wenn damit gesagt sein soll, daß Paulus sein Apostolat wesentlich als Heidenapostolat angesehen habe, so ist das richtig. Unrichtig ist dagegen, daß er die Berufung mit der Bestimmung zum Heidenapostel zeitlich gleichsetze. Gal 1, 16 z. B. wird nur gesagt, daß Gott ihn mit der Absicht berufen habe, den Heiden das Evangelium zu verkünden. Daß er ihm gleich bei der Bekehrung vor Damaskus diese seine Absicht offenbart habe, liegt nicht im Texte <sup>2)</sup>. Ja aus 2 Kor 5, 16 könnte man schließen, daß Paulus nach dem Damaskusereignis eine (wenn auch nur kurze) Zeit das volle Verständnis für das universale messianische Heil nicht besessen hat <sup>3)</sup>. Tatsache ist jedenfalls, daß Pauli erste Predigt in Damaskus den Juden galt (Apg 9, 20). Auch später wird er, bevor ihn Barnabas nach Antiochien holte, vorwiegend den Juden gepredigt haben. Darum ist die Tempelvision (Apg 22, 17 ff. 21) mit der geschichtlichen Entwicklung recht wohl vereinbar <sup>4)</sup>; die direkte göttliche Bestätigung und Einschärfung des von Ananias auf göttliche Weisung hin verkündeten Auftrages.

Es lag auch so nahe, daß Paulus, nachdem er von seinem jüdischen Irrtume bekehrt worden war, seine Glaubensgenossen, welche

<sup>1)</sup> Vgl. auch Clemen, Paulus I 210; 402; Moske, a. a. O. 26 f.

<sup>2)</sup> Noch viel weniger ist dies Röm 15, 15 f gesagt. Damit fällt der Vorwurf von Wrede (Paulus, Tübingen 1906, 14 f), daß Paulus in einer „kleinen Augentäuschung“ befangen gewesen, wenn er selbst später glaubte, „der Augenblick der Bekehrung selbst hätte ihm die Bestimmung — nicht zum Apostel überhaupt, sondern — zum Heidenapostel erschlossen“. Daß dies überhaupt psychologisch kaum zu verstehen sei, ist richtig. Wenn Wrede (a. a. O. 108) vorsichtiger sagt, Gal 1, 16 und Röm 15, 15 f scheinen so gemeint zu sein, so ist das eben unrichtig.

<sup>3)</sup> Vgl. V. Weber in Bibl. Zeitschr. II (1904) 179 ff. Siehe jedoch Moske, a. a. O. 96.

<sup>4)</sup> Auch Pöhlz (Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, 43 f; 603), welcher die Heilsbelehrung vor Damaskus ebenso wie Moske wohl zu umfangreich denkt (V. Weber in Theolog. Revue V [1906] 139), scheint mir trotz seiner nicht ganz klaren Ausdrucksweise die Belehrung über Pauli Sendung als Heidenmissionar mit der Bekehrung zeitlich nicht zusammenzufassen.

er Zeit seines Lebens innig geliebt hat, mit sich ziehen wollte. Er suchte das wieder gut zu machen, was er vorher durch schlechtes Beispiel gesündigt. Das wird noch erklärlicher durch die Tatsache, daß Paulus theoretisch wie praktisch Israel immer als das bevorzugte Gottesvolk anerkannt hat <sup>1)</sup>. Man denke an Röm 1, 16 <sup>2)</sup>; 9, 4. 5; 11, 15ff; 15, 19; 2 Kor 11, 22; Apg 13, 46. Der Zusammenhang des NB mit dem alten wird von Paulus ebenso anerkannt wie von Jesus selbst; die Kirche ist die legitime Fortsetzung des mit Abraham geschlossenen Bundes. Und wenn auch durch den Unglauben der Juden ein scharfer Riß entstanden ist, so verehrt doch das neutestamentliche „Israel“, welches in gleicher Weise aus gläubigen Juden und Heiden besteht, in den alttestamentlichen Stammvätern seine Väter <sup>3)</sup>.

Auch praktisch anerkannte Paulus die Bedeutung Israels, indem er auf seinen Missionsreisen zuerst sich den Juden zuwandte <sup>4)</sup>. Eine ausschließliche Heidenmission hat er, wie das ja auch ganz natürlich ist, niemals geübt, wenn er auf seinen Missionsreisen Juden vorfand. Ihnen verkündete er den Jesus, welchen ihre Glaubensgenossen in Jerusalem ans Kreuz geschlagen, zuerst, und bei ihnen fand er auch die besten Anknüpfungspunkte für die Heiden. Denn hier traf er Proselyten, welche dem Judentum mehr oder weniger nahe getreten waren, und solche Heiden, welche vor allem die Wißbegierde in die gottesdienstlichen Versammlungen der Juden getrieben. Bei ihnen konnte er das erste Verständnis für seine Predigt finden; der Propagandadrang des Diasporajudentums half nach, kurz die Synagoge bot für Paulus den natürlichen Übergang zur Heidenpredigt, selbst wenn das Judentum ihn gewaltsam nötigte, die Synagoge zu verlassen. Die betreffenden Berichte der Apg kann man darum nicht eine „künstliche Kon-

<sup>1)</sup> Vgl. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche <sup>2)</sup>, Erlangen u. Leipzig 1898, 70 ff.

<sup>2)</sup> G B und Marcion (vgl. Zahn, Gesch. d. neut. Kanons II, 2, 515) haben *πρωτον* ohne Grund, bezw. tendenziös getilgt. Zahn faßt es mit Klostermann in dem Sinne, daß es sich sowohl zu *Ἰουδαίῳ* als zu *Ἑλλήνι* bezieht, Einleitung I <sup>3</sup> 263f. Die Annahme ist aber kaum haltbar. Vgl. B. Weiß, Der Brief an die Römer <sup>9</sup> 70f; A. Schaefer, Die Bücher des NT III (1891) 61; Belser, Einleitung <sup>2</sup> 507f.

<sup>3)</sup> Vgl. Röm 4, 1ff; Gal 3, 7ff; 1 Kor 10, 1.

<sup>4)</sup> Apg 13, 5. 14—16; 14, 1; 16, 13; 17, 2. 10. 17; 18, 4. 19; 28, 17. Vgl. dazu 1 Kor 1, 22—24; 7, 18; 9, 20, wodurch der „mit so unerfindlichen Einzelheiten und daher so glaubwürdig“ erzählte Bericht von Apg 18 bestätigt wird; Zahn, Einleitung I <sup>3</sup> 190.

struktion der späteren Zeit“ nennen und auch nicht sagen, daß sie in zwiefachem Sinne ungeschichtlich seien, weil sie nämlich Pauli Bewußtsein, Heidenapostel zu sein, widersprüchen, und außerdem sich mit der in Jerusalem getroffenen Übereinkunft nicht vereinbaren ließen<sup>1)</sup>. „Vielmehr entsprechen sie ganz genau den theoretischen Anschauungen des Apostels. Man kann auch unmöglich sagen, daß Paulus gerade dann um so mehr mit den Heiden beginnen mußte, wenn er — vgl. Röm 11, 13 — zuletzt die Juden meinte, d. h. sie zur Eifersucht reizen wollte<sup>2)</sup>. Denn die Heidenmission hatte eine umfassendere Bedeutung, sie trug den Wert in sich selbst. Der Hinblick auf die Juden bildete nur einen Zweck. Und die Eifersucht konnte sehr wohl dadurch geweckt werden, daß Paulus zuerst zu den Juden ging, sie aber bald verließ und den Heiden das Evangelium verkündete. Auch die Übereinkunft Gal 2, 7 ff ist nicht streng exklusiv zu fassen<sup>3)</sup>. Wohl sollte mit der Bestimmung „wir für die Heiden, sie für die Beschneittenen“ eine Unterscheidung der beiderseitigen Haupttätigkeit angegeben sein. Allein die heidnische und jüdische Bevölkerung lebte nicht in getrennten Gegenden, so daß eine vollständige Sonderung der Missionsarbeit überhaupt nur möglich war. Im Vordergrund steht hier die Betonung der Einheit, welche durch den Handschlag (*δεξιὰς κοινωνίας*) gewährleistet wurde. „Nicht ein äußeres Zusammenwirken, sondern das Bewußtsein der Einigkeit im Glauben und die Betätigung der Liebe sollte die Einheit der Kirche und den gedeihlichen Fortgang der Mission wahren“<sup>4)</sup>. Paulus ist Völkerapostel, aber zu den „Völkern“ gehört auch Israel (Röm 1, 5)<sup>5)</sup>. Schon Ananias verkündete der Herr, daß er Paulus auch für die Söhne Israels auserwählt habe, wenn er auch zuerst die Heiden nennt (Apg 9, 15)<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter<sup>3</sup> 203.

<sup>2)</sup> Holtzmann, Handkommentar I<sup>3</sup>, 2 (Die Apostelg. 1901) 14.

<sup>3)</sup> Auch von kritischer Seite wird die Anknüpfung bei den Juden und Proselyten als unbestreitbar angesehen, wenn man auch gegen die angeblich schematisierenden Berichte der Apg Bedenken hat. Vgl. Spitta, Die Apostelgeschichte, Halle 1891, 297 ff. Ähnlich v. Dobschütz, Das apost. Zeitalter 18; Wrede, Paulus 32; Sell in Zeitschr. für Theol. u. Kirche V (1895) 449 f. — Vgl. auch Belser in Theolog. Quartalschrift LXXVII (1895) 64 ff; Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche<sup>2</sup> 70 ff.

<sup>4)</sup> Zahn, a. a. O. 73.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 181.

<sup>6)</sup> Vgl. 26, 17; oben S. 217 A 4.

Soviel ist natürlich unbestreitbar: als eigentlichen Beruf erkannte Paulus die Heidenmission. Daß er dabei mit den Juden sehr bald in Konflikt kommen mußte, leuchtet von vornherein ein. Sie haßten ihn als Renegaten, und nun will er noch die Heiden ohne Durchgang durchs Judentum zum Heil gelangen lassen<sup>1)</sup>. Das konnten sie nicht vertragen, und deshalb suchten sie ihn an seinem Missionswerke zu hindern, wo sie nur konnten. Nicht daß ihm jüdische Lehrer entgegengetreten wären, welche eine Art von Gegenmission betrieben — im Stillen mag es oft genug an einzelnen geschehen sein —, sie brauchten das durchschlagendere Mittel, seine Wirksamkeit mit Gewalt unmöglich zu machen.

Aber gerade seine Stellungnahme zum Gesetz zog Paulus auch den Unwillen der Judenchristen zu. Es ist ja charakteristisch, daß von dieser Seite niemals der Vorwurf erhoben wurde, die Heiden als solche müßten ausgeschlossen werden. Wie leicht hätte man Paulus entgegenhalten können: Christus selbst will ja gar nicht die Heidenmission. Aber das „Daß“ der Heidenaufnahme stand niemals in Diskussion — auch nicht auf dem Apostelkonzil —, sondern nur das „Wie“. Auch Wendt gibt den Universalismus in diesem Sinne zu, erkennt aber zugleich an, daß es für die Urgemeinde ein neues und schwieriges Problem werden konnte, „ob eine solche geflissentlich betriebene Heidenmission, wie die des Paulus, bei welcher keinerlei Anschluß an die jüdische Religions- und Volksgemeinde gefordert wurde, zulässig sei“<sup>2)</sup>. Ja auch die johanneischen Worte lassen, wie Wendt<sup>3)</sup> sehr richtig hervorhebt, dies Problem zustande kommen. Wenn man aber den (von mir) gesperrten Satz betont, so gilt das ganz ebenso unter der Voraussetzung des Missionsbefehles.

Sogar die bei der Aufnahme des Hauptmannes Kornelius erfolgte Belehrung hat das Problem für die Allgemeinheit noch nicht definitiv gelöst. Denn trotz der prinzipiellen hohen Bedeutung dieser übernatürlichen Belehrung blieb die Aufnahme des heid-

---

<sup>1)</sup> 1 Thess 2, 15f; Apg 17, 5ff; 28, 28. Gerade letzteres Wort, welches Paulus nach der Anführung von Js 6, 9 den Juden in Rom entgegenhält, zeigt, wie weit das Judentum als solches schon zurückgetreten ist; „deutlicher kann man es nicht sagen, daß das Evangelium nicht den Juden, sondern den übrigen Völkern gegeben ist.“ Harnack, Die Mission 34 A 2 (I<sup>2</sup> 42 A 1).

<sup>2)</sup> Lehre Jesu<sup>2</sup> 586.

<sup>3)</sup> A. a. O. 601. Vgl. oben S. 201.

nischen Hauptmannes praktisch eine Ausnahme. Harnack <sup>1)</sup> hat nicht Unrecht, wenn er schreibt: „Petrus beginnt nicht wirklich die Heidenmission, sondern sie wird in einem einzelnen Fall vom hl. Geist durch ihn vorbereitet und legitimiert.“ Als aber die gesetzesfreie Heidenaufnahme in dem Umfange praktisch durchgeführt wurde wie es Paulus tat, konnte die Lösung der sich ganz natürlich einstellenden Bedenken nur durch einen gemeinsamen Entscheid der anerkannten Autoritäten erfolgen <sup>2)</sup>. Die gesamte kritische Betrachtung der Anfänge des Christentums steht heute ja unter dem Banne der Auffassung, daß auch die Urapostel erst auf dem Apostelkonzile durch den Kompromiß die Berechtigung einer großzügigen Heidenmission anerkannt hätten. Schürer <sup>3)</sup> kleidet neuerdings diese Ansicht in die Worte: „Wenn irgend etwas sicher ist, so ist es dies, daß die Urapostel vor dem Apostelkonzil noch nicht in bestimmter Weise die Berechtigung der gesetzesfreien Heidenmission eines Paulus erkannt und anerkannt haben.“ Allein man lege doch den Nachdruck auf das „in bestimmter Weise“. Petrus sowohl wie Jakobus treten von vornherein auf Grund der bereits erfolgten göttlichen Belehrungen für das Recht der gesetzesfreien Heidenmission ein. Daß jedoch nunmehr der Zeitpunkt gekommen sei, die Tore weit zu öffnen und eine Mission im Stile Pauli zu betreiben, das lehrte ihnen jetzt erst der Erfolg des Völkerapostels, welcher ganz offensichtlich von der Gnade Gottes begleitet war. So wirkten gewissermaßen die auf dem A T und der Lehre Jesu beruhende theoretische Erkenntnis der Urapostel sowie der praktische Erfolg des hl. Paulus zusammen, und das Resultat war der freiheitliche Entscheid auf dem Konzil. Daher vertragen sich auch der Hinweis Petri auf den Korneliusfall und die universalen Worte des hl. Jakobus sehr wohl mit der Tatsache, daß die Freiheit der Heidenchristen vom

<sup>1)</sup> Lukas der Arzt 90 A 3; vgl. Feine in Jahrbücher für protest. Theologie XVI (1895) 125. Clemen (Theolog. Rundschau X [1907] 105) widerspricht diesem Urteile von Harnack freilich. Allein warum Apg 15, 7 ff. 14 dagegen sprechen soll, ist nicht einzusehen.

<sup>2)</sup> So erledigt sich das oft geltend gemachte Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit des Korneliusfalles, welches Knopf (bei J. Weiß, Die Schriften des NT I<sup>2</sup> 576) in die Worte kleidet: „Was soll die ganze Verhandlung der Apostelzusammenkunft (Kap. 15), wenn Gott selber schon die Frage nach der Zulassung der Heiden entschieden hat?“ Vgl. auch Steinmann, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes, Münster 1906, 63 f.

<sup>3)</sup> Theolog. Literaturzeitung XXXI (1906) 406.



Gesetz mit besonderer Energie durch Paulus vertreten wurde. Wenn man die Urapostel in diesem Sinne „Anwälte des paulinischen Evangeliums“ auf dem Apostelkonzile<sup>1)</sup> nennt, so liegt darin nichts Bedenkliches.

Es ist ja beachtenswert, daß Petrus auch nach dem Apostelkonzil noch in Antiochien in Fragen der Tischgemeinschaft mit Heiden aus falschen Rücksichten eine Schwäche zeigte (Gal 2, 11 ff<sup>2)</sup>). Allein Paulus läßt deutlich erkennen, daß hier von einer prinzipiellen abweichenden Anschauung des Apostelfürsten nicht die Rede ist, sondern nur von einer schwächlichen Rücksichtnahme. Zuerst hat Petrus selbst unbedenklich heidnische Tischgemeinschaft gepflegt; nachher fürchtete er aber die von Jakobus kommenden Leute. Man sieht aber auch daraus wieder, wie tief die jüdische Vergangenheit in einem Manne wie Petrus auch dann noch wurzelte, als er die unbedingte Heidenaufnahme bereits ausdrücklich anerkannt und öffentlich ausgesprochen hatte. Um wievielmehr muß das vorher der Fall gewesen sein, als er diese klare Erkenntnis noch nicht besaß! Es zeigt sich hier somit wieder, daß der allgemeine Missionsbefehl sehr wohl bestehen konnte, daß seine volle Ausführung zunächst aber mit schier unüberwindlichen Hindernissen verbunden war.

Auch die strengste Richtung dachte nicht daran, den Eintritt der Heiden überhaupt zu hindern. Hätten die Galater sich beschneiden lassen, so wären die Judaisten völlig befriedigt gewesen. Ja, Pauli Gegner haben selbst intensive Heidenmission betrieben und sich dafür als Apostel Christi aufgespielt, so daß Paulus sie mit dem Namen *ψευδαπόστολοι* brandmarkt (2 Kor 11, 13) oder ironisch „Überapostel“ nennt (2 Kor 11, 5; 12, 11). Sie müssen also überzeugt gewesen sein, daß die Heidenmission im Willen Christi gelegen habe. Man kann sogar den Schluß ziehen, daß Pauli dauernde Bekehrung viel schwieriger zu begreifen sei, wenn er nicht erkannt hätte, daß der Jesus, welcher mit seinen Aposteln in Palästina gewandelt, auf die außerisraelitische Menschheit hingewiesen hat. Auch einem Paulus müssen Worte wie Mt 10, 5. 6 oder 15, 24 bekannt geworden sein, und er hat die Worte des

<sup>1)</sup> Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 393.

<sup>2)</sup> Daß der Vorfall in Antiochien sich tatsächlich nach dem Apostelkonzil abgespielt hat, dazu vgl. Steinmann, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes 134 ff; Meinertz in Biblische Zeitschrift V (1907) 392—402.

irdischen Jesus unbedingt als maßgebend anerkannt <sup>1)</sup>. Allein hier kann er keinen Widerspruch mit den Weisungen gesehen haben, welche der Erhöhte ihm gegeben, und mit den Verheißungen, welche das ihm wohlvertraute A T enthielt <sup>2)</sup>.

Es ist eigentümlich: Paulus, der einstige Pharisäer, verkündet jetzt den Heiden im Auftrage Christi, und ganz in seinem Sinne, ein Gottesreich, welches innerlicher Natur ist <sup>3)</sup> und somit von vornherein universalen Charakter an sich trägt <sup>4)</sup>. Und darin läßt er sich durch nichts zurückhalten, auch nicht durch seine eschatologischen Anschauungen. Man hat ja gerade darauf hingewiesen <sup>5)</sup>, daß Jesu Glaube an ein baldiges Weltende den Gedanken einer eigentlichen Heidenmission unmöglich gemacht habe. Allein, abgesehen von allem anderen, eine solche Annahme würde gar kein Gegenbeweis sein. Paulus hat in seinen Briefen die Ungewißheit der Parusie Christi wiederholt betont <sup>6)</sup>. Gleichwohl kann er persönlich die Wiederkunft Christi in nicht allzu weiter Ferne gehofft haben. Das hindert ihn aber nicht im geringsten, eine Weltmission zu betreiben, welche wahrlich nicht den Eindruck nervöser Hast hinterläßt <sup>7)</sup>, sondern im Gegenteil auf stete Entwicklung berechnet ist. Wenn man auch wirklich bei Christus die beschränkten eschatologischen Erwartungen des Judentums voraussetzen wollte, das Beispiel des hl. Paulus zeigt, daß sie universale Gedanken in keiner Weise unmöglich machen. Und in der Folgezeit stand man ganz offensichtlich unter dem Eindruck

<sup>1)</sup> Juncker, Das Christusbild des Paulus, Halle 1906, 33: „Es muß als feststehende Tatsache angesehen werden, daß Paulus den Worten des irdischen Jesus unbedingte Autorität zugesprochen hat.“

<sup>2)</sup> Vgl. Jacquier, Histoire des livres du NT II <sup>2</sup> 397: „Paul ne se serait pas converti si les enseignements du Seigneur avaient été opposés à ceux qu'il lisait, en particulier, dans les prophètes.“

<sup>3)</sup> Vgl. Röm 14, 17; 1 Kor 4, 20; Kol 1, 13.

<sup>4)</sup> Vgl. Rose, Études sur les évangiles <sup>1</sup> 124. Freilich hat Paulus auch vom Gottesreich der Vollendung gesprochen: Gal 5, 21; 1 Kor 6, 9f; 15, 50; 2 Thess 1, 5. Doch steht der Gottesreichsbegriff nicht im Mittelpunkt seiner Lehre; vgl. Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 270f. Für ihn ist die *ἐκκλησία* in den Vordergrund getreten, aber er erkennt auch in ihr offenbar das Gottesreich (1 Thess 2, 12; Kol 1, 13), wie ja Jesus selbst diese Beziehung (nicht völlige Identifizierung) ausdrücklich hervorgehoben hat, Mt 16, 18f.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 162.

<sup>6)</sup> Vgl. A. Schaefer, Die Bücher des NT I (Münster 1890), 85f; 129.

<sup>7)</sup> Gegen Wernle, Paulus als Heidenmissionar, Freiburg 1899, 18.

des nahen Weltendes. Es ist aber nichts davon zu merken, daß diese Erwartung auf die Mission lähmend eingewirkt habe.

Man hat schon die Frage aufgeworfen, ob bei der Geschichtlichkeit eines universalen Missionsbefehles die Berufung Pauli nicht überhaupt ganz überflüssig gewesen sei. Die Antwort auf dieses Bedenken ergibt sich bereits aus dem Gesagten. Gewiß hätte sich, nachdem die Apostel einmal über die nähere Art und Weise der Heidenaufnahme belehrt worden waren, die Heidenmission allmählich von selbst zu größerem Umfange entwickelt. Paulus ist ja gar nicht, wie Harnack <sup>1)</sup> das auch betont, der erste Heidenmissionär gewesen. Allein die Urapostel wurzelten eben noch immer tief in ihrer jüdischen Vergangenheit. Wie sie sich aller „Konsequenzen des Evangeliums Jesu durchaus nicht von Anfang an deutlich bewußt“ gewesen sind <sup>2)</sup>, so wäre ihnen auch nach dem Eintreten dieses Bewußtseins eine Mission in der Art eines Paulus nur unter einem ganz außerordentlichen Gnadenbeistande möglich gewesen. „Der Missionsbefehl Jesu ist zu groß, als daß selbst Leute wie Petrus ohne Weiterhülfe des in alle Wahrheit leitenden Geistes den Mut gewannen, mit ihm praktischen vollen Ernst zu machen“ <sup>3)</sup>. Unter solchen Verhältnissen begreifen wir es wohl, wenn die Urapostel sich mit Paulus unter voller Anerkennung einer großzügigen Heidenmission in das Arbeitsgebiet teilten (Gal 2, 7 ff <sup>4)</sup>). Die Geschichte lehrt ja, daß Petrus ebenso wie andre von den Uraposteln später auch auf den Weg der Heiden gegangen sind. Doch wird ihnen das Vorbild des Herrn und sein Wort, daß sie von Jerusalem anfangen, daß ihnen also zunächst Israel am Herzen liegen solle, mit besonderer Klarheit vorangeleuchtet haben. Zahn hat, wie schon gesagt wurde <sup>5)</sup>, ganz recht, daß er diese vorwiegende Tätigkeit bei Juden betont, wenn er auch der Zerstörung Jerusalems eine zu große Bedeutung beimißt <sup>6)</sup>. Pauli Berufung war somit ganz gewiß nicht

<sup>1)</sup> Die Mission 33: „Die Anfänge der Heidenmission sind nicht völlig klar.“ Vor Paulus haben besonders die Männer aus Cypern und Cyrene (Apg 11, 20) in Antiochien bereits unter den Heiden gewirkt und sich zum ersten Male an einen größeren heidnischen Hörerkreis gewandt.

<sup>2)</sup> Wendt, Lehre Jesu <sup>2</sup> 586.

<sup>3)</sup> Warneck, Evangelische Missionslehre I <sup>2</sup> 187.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 220. <sup>5)</sup> Vgl. oben S. 146; 156.

<sup>6)</sup> Monnier (La notion de l'apostolat 149) bemerkt gut: „Ils ont pu considérer Jérusalem comme la première étape de leur mission universelle, sans pour cela renoncer à cette mission elle-même.“ Vgl. oben S. 182 A 4.

überflüssig. Man kann sie sogar eine Notwendigkeit nennen, damit die Heidenmission durchgreifend und zielbewußt betrieben werden konnte.

\*

\*

\*

Jesus ist nicht geflissentlich zu den Heiden gegangen, obwohl er sich bewußt war, daß sein Wirken nicht allein dem Volke Israel galt. Auch in dem bekannten Christuszeugnisse des Flavius Josephus <sup>1)</sup>, dessen vollständige Echtheit freilich kaum aufrecht erhalten werden kann <sup>2)</sup>, wird die universale Bedeutung der Person Jesu anerkannt. Jesus hat seine Apostel langsam aus dem Partikularismus herausgeführt, zuerst durch Belehrung in direkter und indirekter Form, dann durch ausdrückliche Sendung. Der tatsächliche Übergang zum universalen Wirken erfolgte auch jetzt erst allmählich. In Paulus hat sich der Herr ein Werkzeug geschaffen, welches den Eintritt der Menschheit ins Gottesreich planmäßig und grundsätzlich bewirkte: zur Völkermission im großen Stile war ein Völkerapostel notwendig. Die Bedeutung der Gesamtheit der Apostel, auch der Urapostel, für die allgemeine Missionstätigkeit ist von jeher anerkannt, freilich auch übertrieben worden. Man hielt nicht immer deutlich auseinander, was Christus für die Zukunft gewollt und was er selbst getan und wozu er seine Apostel ausgesandt. Soweit hat sich freilich die Legende niemals verstiegen, daß sie Jesus selbst eigentliche Heidenmission treiben ließ <sup>3)</sup>. Allein sie hat dafür doch Ersatz in der Abgar-Erzählung gefunden. Christus tritt mit dem heidnischen Fürsten von Edessa wenigstens in brieflichen Verkehr. Aber auch hier ist im Grunde die geschichtliche Stellung Jesu gewahrt geblieben. Denn Jesus lehnt das Ansinnen des Königs, ihn von seiner Krankheit zu heilen, ab, da er zuerst das ausrichten müsse, wozu er gesandt

<sup>1)</sup> Antiqu. XVIII, 3, 4: διδάσκαλος ἀνθρώπων τὸν ἡδονῇ τὰληθῇ δεχομένον· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνιστοῦ ἐπηγάγετο.

<sup>2)</sup> Neuerdings wird sie allerdings wieder von Seitz (Christuszeugnisse, Köln 1906, 9 ff) verteidigt.

<sup>3)</sup> In den an wunderlichen Berichten reichen Akten des Andreas und Matthias bei den Menschenfressern (c. 12 ff) wird freilich von Andreas erzählt, daß Jesus in einen heidnischen Tempel eingetreten sei. Lipsius et Bonnet, Acta apost. apocr. II, 1 (Lipsiae 1898) 78 ff; vgl. Reinach in Revue d'histoire et de litt. rel. IX (1904) 310.

sei <sup>1)</sup>. Nach der Himmelfahrt werde er dem Könige aber einen seiner Jünger senden.

Bereits die Didache sieht in der Tätigkeit der Apostel Christi eigene Wirksamkeit, sie weiß, daß die Apostel im Auftrage Christi den Heiden etwas zu sagen haben. Der zweite Titel dieses ältesten außerkanonischen Schriftstückes lautet: *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* <sup>2)</sup>. Die Apostellehre kennt auch einen auf Mt 28, 19 zurückgehenden <sup>3)</sup> trinitarischen Taufbefehl <sup>4)</sup>, und aus dem Brotbrechen wird ein Vergleich abgeleitet, daß die Kirche über die ganze Erde hin ausgebreitet sei <sup>5)</sup>. Nach Clemens von Rom <sup>6)</sup> sind die Apostel als Prediger des Evangeliums von Christus ebenso gesandt, wie dieser von Gott selbst. Hermas schaut in einem seiner Gleichnisse einen Baum, welcher die ganze Erde bedeckt und welcher das Gesetz Gottes, d. h. den auf der ganzen Welt gepredigten Sohn Gottes bedeutet <sup>7)</sup>. Den zwölf Stämmen auf der ganzen Welt wurde der Sohn Gottes durch die Apostel verkündigt <sup>8)</sup>. Ebenso läßt Irenäus die Kirche auf dem ganzen Erdkreise ihren Glauben von den Aposteln und deren Schülern erhalten <sup>9)</sup>, welche von Jesus in der Kraft des hl. Geistes ausgesandt wurden und dadurch eine Prophetie zur Erfüllung brachten <sup>10)</sup>. Justin erblickt Js 2, 3 dadurch in Erfüllung ge-

<sup>1)</sup> Eusebius, Hist. eccl. I, 13; Migne, S. gr. XX 120ff: *δὲν ἐστὶ πάντα διὰ τὴν ἀποστόλην ἐνταῦθα πληρῶσαι με.*

<sup>2)</sup> Dies geht nach Funk (Patr. apost. I<sup>2</sup> 2) auf die Heiden, nicht Heidenchristen.

<sup>3)</sup> Riggenbach, Der trinitar. Taufbefehl 83.

<sup>4)</sup> C. VII; Funk I<sup>2</sup> 16f.

<sup>5)</sup> IX, 4; a. a. O. I<sup>2</sup> 22; vgl. X, 5; a. a. O. 24. Dementsprechend heißt es am Schlusse, daß die ganze Welt den Herrn auf den Wolken zum Gerichte kommen sehen werde; XVI, 8; a. a. O. 36.

<sup>6)</sup> Ad Corinth. 42; a. a. O. 152. Vgl. oben S. 198 A 3.

<sup>7)</sup> Sim. VIII, 3, 2; a. a. O. 560.

<sup>8)</sup> Sim. IX, 17, 1ff; a. a. O. 610. Vgl. IX, 25, 2; a. a. O. 620.

<sup>9)</sup> Adv. haeres. I, 10, 1; Migne, S. gr. VII 549: *ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν . . . πίστιν.*

<sup>10)</sup> Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der apostol. Verkündigung (Texte u. Unters. XXXI, 1 [Leipzig 1907] 23) c. 41: „Seine Jünger und Zeugen . . . sind die Apostel, welche nach (dem Empfange) der Kraft des heiligen Geistes von ihm in die ganze Welt gesandt wurden und die Heiden beriefen, indem sie den Menschen den Weg des Lebens zeigten . . . Durch Glaube und Liebe und Hoffnung haben sie die von den Propheten vorher verkündigte Beru-



gangen, daß die Apostel der ganzen Welt verkündet hatten, daß sie von Christus gesandt seien <sup>1)</sup>. Auch in der Apologie des Aristides heißt es, daß die zwölf Jünger des Herrn in den (bekannten) Teilen der Welt gelehrt hätten <sup>2)</sup>. (Clemens Alexandrinus beruft sich auf das Kerygma Petri, welches, wie wir schon sagten <sup>3)</sup>, die Nachricht bringt, daß die Apostel erst zwölf Jahre nach der Auferstehung in die Welt ziehen sollten. Die Apostel haben diesen Sendungsauftrag ausgeführt <sup>4)</sup>).

Origenes nennt die Apostel „reges gentium“, weil sie im Auftrage des Herrn die Völker zum Glauben führten <sup>5)</sup>, und Tertullian läßt sie dem Gebote des Meisters, in der Welt zu predigen (ad officium praedicandi per orbem) nachkommen <sup>6)</sup>. Hippolyt sieht in dem Kranz von zwölf Sternen um das Haupt des apokalyptischen Weibes die zwölf Apostel, durch welche die Kirche in der ganzen Welt gegründet wurde <sup>7)</sup>, während Eusebius es unter Hinweis auf Mt 10, 5f und 28, 19 schriftgemäß nennt, daß zuerst den Juden, dann aber der ganzen Welt das Evangelium von den Aposteln verkündet werden sollte <sup>8)</sup>. In den Johannesakten spielt der Apostel im Gebete auf den apostolischen Beruf, die Völker zu belehren, an <sup>9)</sup>. Der Verfasser der „Tractatus

---

fung der Heiden [Vgl. oben S. 36; auch c. 86; a. a. O. 45] ausgeführt, welche durch die Gnade Gottes ihnen zuteil wurde, indem sie sie durch ihren Dienst verwirklicht und jene Heiden, die so an den Herrn geglaubt und ihn geliebt hatten, in die Verheißung der Väter aufnahmen . . .“

<sup>1)</sup> Apol. I, 39; Migne, S. gr. VI 388: διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἄνθρωπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντα τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.

<sup>2)</sup> II, 8; R. Seeberg bei Zahn, Forschungen V (1893) 334. In der armenischen Version heißt es: „Denn er sandte die Apostel in die ganze Welt . . .“; bei Hilgenfeld, Acta apostolorum, Berolini 1899, 200.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 209 A 1.

<sup>4)</sup> Strom. 6, 6; Migne, S. gr. IX 269: . . . πέμπον ἐπὶ τὸν κόσμον ἐξαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἄνθρώπους κτλ.

<sup>5)</sup> In Num. hom. 12, 2; Migne, S. gr. XII 661.

<sup>6)</sup> Apologet. 21; Migne, S. l. I 402. Vgl. De praescript. 20; Migne, II 32: . . . duodecim . . . destinatos nationibus magistros . . . iussit ire et docere nationes . . . Dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus permulgaverunt.

<sup>7)</sup> De antichr. 61; edd. Bonwetsch u. Achelis 41.

<sup>8)</sup> Comment. in Ps 59, 10; Migne, S. gr. XXIII 569.

<sup>9)</sup> Acta Johannis; ed. Zahn, Erlangen 1880, 246: ὁ ἐκλεξάμενος ἡμᾶς εἰς ἀποστολὴν ἐθνῶν, ὁ ἐκπέμψας ἡμᾶς εἰς τὴν οἰκουμένην θεός κτλ.

Origenis“ gründet, wie bereits erwähnt wurde<sup>1)</sup>, auf dem Verhältnis der Pharaotochter und der Mutter des Moses den Vergleich zwischen heidenchristlicher Kirche und Synagoge. Indem er Mt 15, 24, Mk 7, 27 einerseits, und Mt 28, 19 andererseits anführt, erblickt er in der Sendung der Apostel zu den Heiden die Rückgabe des Moses an die Tochter des Pharaos<sup>2)</sup>.

So ließe sich noch manche Stimme aus der alten Kirche anführen, welche den Beruf der Apostel, der ganzen Welt das Heil zu verkünden, als Ausfluß des Gebotes Christi anerkennt. Das Bewußtsein, von dem die Evangelien bereits Zeugnis geben, ist eben in der Kirche niemals untergegangen. Freilich finden sich gelegentlich auch seltsame Abirrungen von der historischen Wahrheit. Das gnostische Buch Pistis Sophia stellt sogar eine Art von Präexistenzlehre der Apostel auf<sup>3)</sup> und läßt sie von Jesus als Erlöser der ganzen Welt für die Menschheit bestimmt sein<sup>4)</sup>. So wenig nun diese phantastischen Übertreibungen irgend etwas mit der Wirklichkeit zu tun haben, so wenig auch die Herabdrückung der Bedeutung des Apostolates nach dem Willen Christi. Christus hat seine Apostel dazu auserwählt, daß sie das Werk, welches er selbst mit dem Bewußtsein seiner universalen Bedeutung im Volke Israel angefangen, fortsetzten, und, beginnend von Jerusalem, seine Zeugen in ganz Judäa, Samaria und bis ans Ende der Erde sein sollten (Apg 1, 8). Und die Apostel haben den Willen ihres Meisters durchgeführt<sup>5)</sup>, sie haben die Welt in

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 130 A 2.

<sup>2)</sup> Tract. VII; ed. Batiffol (1900) 84: Cum ergo Christus ad nationes gentium apostolos misit, tunc eum mater sua secundum carnem Synagoga reddidit filiae Pharaonis, id est ecclesiae ex gentibus.

<sup>3)</sup> Vgl. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia, TU VII, 2 (Leipzig 1891) 61f.

<sup>4)</sup> Pistis Sophia c. 7 (C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I [Leipzig 1905] 7, Z. 8—11; edd. Schwartz et Petermann, Berolini 1851, 11): „Denn es wurden euch diese Kräfte vor der ganzen Welt gegeben, weil ihr diese seid, welche die ganze Welt (κόσμος) retten werden.“ C. 8 (Schmidt, a. a. O. 9, Z. 35—37; Schw. et Pet. 15): . . . „weil die Welt... durch euch gerettet werden wird. Freut euch nun und jubelt, denn ihr seid selig vor allen Menschen, die auf der Erde, weil ihr es seid, die die ganze Welt retten werden.“ — Harnack (Die Mission 255 A 4) nennt die Lehre der P. S. das „höchste und ausschweifendste in Bezug auf die Bedeutung der Zwölfapostel.“

<sup>5)</sup> Über die Art und Weise der Verteilung der einzelnen Missionsgebiete, wie sie die Legende den Aposteln in den Mund legte, vgl. Acta

Bewegung gesetzt, sie haben selbst, und dann durch ihre Nachfolger alle natürlichen wie übernatürlichen Mittel anzuwenden gewußt, um das Christentum zur Weltreligion umzugestalten. Daß ihnen dies gelungen ist, beweist die Geschichte. Schon Paulus spricht, wenn auch im Schwunge der Begeisterung mit rhetorischer Übertreibung — die aber nicht den seichten Spott des Reimarus verdient<sup>1)</sup> —, daß das Evangelium auf der ganzen Welt jeglicher Kreatur gepredigt sei (Röm 1, 8; Kol 1, 6. 23). Und im dritten Jahrhundert konnte Porphyrius in einem allerdings törichtem Angriff auf das Christentum behaupten<sup>2)</sup>, die Weissagung Jesu vom Ende (Mt 24, 14) sei nicht eintreffend, und doch: „Die ganze Erdscheibe, soweit sie bewohnt ist, hat nun vom Evangelium eine Probe erhalten, und alle Gebiete und die Grenzen der Welt besitzen das Evangelium ganz.“

---

Sanctor. Jul. t. IV 13 ff; Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (Braunschweig 1883) 25 ff; Couard in Neue kirchl. Zeitschr. XIV (1903) 70.

<sup>1)</sup> Im 2. Fragment, bei Lessing, Sämtliche Schriften XII 331 f.

<sup>2)</sup> Im Apocrit. (IV, 3) des Macarius Magnes; bei Wangenmann, Jahrb. für deutsche Theologie XXIII (1878) 306. Vgl. oben S. 148 A 3.

## Stellenverzeichnis.

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten, die Exponenten die Anmerkungen. Nicht aufgenommen wurden solche Stellen, welche nur zu nebensächlichen Vergleichen herangezogen sind; außerdem jene aus § 8, welche schon früher erwähnt waren. Aus der nichtkanonischen Literatur sind nur die wichtigsten Zitate erwähnt.)

### 1. Die heilige Schrift.

#### a) Das alte Testament.

	Seite		Seite		Seite
<b>Gn</b> 1, 1	18	<b>Dt</b> 27, 19	31	<b>Ps</b> 47, 2	35
3, 15	18, 66 <sup>6</sup>	28, 1	19 <sup>2</sup>	51	23
6, 12 ff	160 <sup>2</sup>	32, 5	75	57, 10	35
9, 27	20	<b>Ruth</b>	33	69, 35	35
12, 3	20	<b>1 Sm</b> 2, 1 ff	101 <sup>1</sup>	72, 17	35
5	22 <sup>5</sup>	15, 22	23 <sup>6</sup>	79, 6 f	35 <sup>1</sup>
18, 18	20	<b>2 Sm</b> 20, 50	35	82, 8	35
22, 16-18	20	<b>1 Kg</b> 8, 41 ff	25	83	35 <sup>1</sup>
26, 3-4	20	17, 9 ff	82	86, 9	35
28, 13-14	20, 44	<b>2 Kg</b> 5, 8 ff	82	96, 3. 10	35
30, 13	191	25, 25 f	36	100, 1	35
48, 20	21	<b>Neh</b> 13, 1 ff	19 <sup>2</sup>	102, 22. 23	35
49, 10	22, 191	<b>Tob</b> 13, 3 f	32	103, 19	23 <sup>3</sup>
<b>Ex</b> 4, 22	75	13, 11 ff	33	105, 1	35
18, 6 f	22 <sup>5</sup>	14, 6 ff	33	108, 4	35
19, 5. 6	18 <sup>2</sup>	<b>Jdt</b> 1	33 <sup>1</sup>	117, 1	181
23, 27	160 <sup>8</sup>	5, 5 ff	33	118, 22	105
<b>Lv</b> 19, 18	77, 78	9, 17	23 <sup>3</sup>	144, 21	160 <sup>2</sup>
26, 7 ff	19 <sup>2</sup>	14, 10	33	145, 9	35
<b>Nm</b> 11, 4	22 <sup>5</sup>	<b>Job</b> 12, 7-10	33	11 ff	23 <sup>3</sup>
16 ff	124	31	34 + <sup>1</sup>	21	35
24, 17	22	31, 13-15	33	148	35
20	22 <sup>5</sup>	31-32	33	150, 6	35
<b>Dt</b> 6, 4. 5	77	34, 21	33	<b>Spr</b> 8	34
7, 6	18 <sup>2</sup>	<b>Ps</b> 2	35 <sup>1</sup>	9, 1 ff	34
10, 16	23	9, 12	35	11, 22	136
14, 2	18 <sup>2</sup>	18	35 <sup>1</sup>	26, 11	136
23, 3 f	19 <sup>2</sup>	18, 50	35	<b>Weish</b> 1, 2. 14	34
26, 18 f	18 <sup>2</sup>	22, 28	35	2, 16	75

<b>Weish</b> 3	34	<b>Is</b> 54, 1 ff	26 <sup>4</sup>	<b>Dn</b> 4, 14. 22. 29	23 <sup>3</sup>
11, 22-26	34	56, 3 ff. 7	25, 109	31	30
18, 4	34	60, 3	26	5, 21	23 <sup>3</sup>
<b>Sir</b> 1, 10	160 <sup>2</sup>	4 ff	26, 31	6, 26 ff	30
10, 19	34	10	26+ <sup>1</sup>	7, 14 ff	30, 68
14, 18	160 <sup>2</sup>	11	26	<b>Os</b> 5	160 <sup>5</sup>
15, 19-20	34	61, 1	17, 35, 82	6, 6	23 <sup>6</sup>
23, 1. 4	75	2	209 <sup>1</sup>	11, 1	75
24	34	5	26	<b>Joel</b> 3, 1 ff	30, 207
44, 20 ff	20+ <sup>1</sup>	6	26	5	30 <sup>3</sup>
51	100 f	62, 2	25 <sup>3</sup>	4	30
<b>Is</b> 1, 11 ff	23 <sup>6</sup>	11	108	<b>Am</b> 2, 4 ff	160 <sup>5</sup>
2, 1-4	24, 28	63, 4—6	26	5, 21	23 <sup>6</sup>
3	227	16	75	8, 1 ff	160 <sup>5</sup>
5 ff	160 <sup>5</sup>	65, 1 f	26 <sup>1</sup> , 160 <sup>5</sup>	9, 11-12	28,
5, 1 ff	160 <sup>5</sup>	66, 19 ff	27		180, 212 <sup>2</sup>
8, 23 ff	58, 186	23	26	<b>Jon</b> 4, 10-11	32
9, 1	1, 27 <sup>2</sup>	<b>Jer</b> 2 ff	160 <sup>5</sup>	<b>Mich</b> 1, 3-7	160 <sup>5</sup>
11, 9	28	3, 4	75	4, 1 ff	24, 28
10	25	17	29	5, 2	185
12, 4-5	25	4, 2	29	6, 6 ff	23 <sup>6</sup>
14, 1	25 <sup>1</sup>	4	23	<b>Hab</b> 2, 14	28
2	19	7, 11	109	<b>Soph</b> 1	160 <sup>5</sup>
19, 14-25	25	22 f	23 <sup>6</sup>	2, 9 ff	28
18 ff	29	10, 25	29	3, 9	29
24, 15	25	12, 16. 17	29	<b>Agg</b> 2, 7	31
25, 6-8	25	16, 19	29	<b>Zach</b> 1, 15	31
40, 3	86	25, 1 ff	160 <sup>5</sup>	2, 15	31
5	160 <sup>2</sup>	33, 9	29	6, 15	31
42, 1 ff	27, 186	42, 9 ff	36	8, 20-23	31
6	27	<b>Ez</b> 3, 5 f	29	9, 9-10	31, 108
10 ff	25 <sup>3</sup>	4 ff	160 <sup>5</sup>	12, 9	31
43, 1 ff. 4	26 <sup>4</sup>	5, 6	29	14, 12. 17 ff	31
44, 1 ff	26 <sup>1</sup>	16, 27. 48	29	19	31
5	26	17, 22-24	29, 98	<b>Mal</b> 1, 11	29, 31
45, 14 ff	26	20, 41	29	2, 10-16	31
22	25	34, 12	116	12	160 <sup>5</sup>
49, 6	27	36, 23. 36	29	3, 1 ff	160 <sup>5</sup>
22 ff	26 <sup>4</sup>	37, 28	29	5. 12	31
51, 4	25	39, 27	29	<b>2 Makk</b> 7, 9	23 <sup>4</sup>
52, 1-12	26 <sup>4</sup>	<b>Dn</b> 2, 37 ff	29		
13 ff	27	3, 28 ff	30		

## b) Das neue Testament.

<b>Mt</b> 1	183	<b>Mt</b> 1, 21	127, 128, 185+ <sup>1</sup> ,	<b>Mt</b> 2, 6	117, 185
1, 1	184		191, 192	3, 2	52
2-3	184	2	183	7 ff	85 f
5	33, 184	2, 1 ff	185	9	184, 185, 199



Mt 4, 1 ff	64	Mt 7, 6	135 f + 4.5	Mt 12, 3 ff	71
4 ff	71	11	76	7	73
14 f	58	12	72	8	66, 73
15	37, 82	15	57	17 ff	186
17	52	21	60	24	81
18 ff	142	8, 4	71	28	64
23	127, 163 <sup>1</sup>	5 ff	58, 87 f, 128	32	66
25	37, 58	11	3, 184	34 f	57
5, 1 ff	58 f, 172	11 f	88 f	38 ff	83 f
3 ff	34 <sup>1</sup>	20	66	39 ff	35
5	138 + <sup>2</sup>	23 ff	58	40	84 <sup>3</sup>
8	57	9, 1 ff	64	43 ff	81
11 f	59	3	81	13, 3	96
12	81	6	66, 68 <sup>1</sup> , 140	13 ff	81
13	136 f	11 f	58	24	96
14	136 f, 140 f	13 ff	69, 73	25	64
16	136 f	16 f	73, 107 <sup>3</sup>	31	29
17 f	18, 72, 74	18 ff	90	31 f	97 f, 107 <sup>3</sup>
20	57	30	81	37	68 <sup>1</sup>
21 f	57, 73	35	163 <sup>1</sup>	38	96
22 ff	77 <sup>1</sup>	36 ff	115	39	64
23 f	73	37	112	40 f	97
28	57	10, 1. 2. 5	112, 113	41	68
33 f	57	5 f	3, 4, 11 <sup>1</sup> , 83,	47 ff	97, 142
41 f	78		92, 113 ff,	49 f	97
43	78, 216 <sup>1</sup>		138 <sup>3</sup> , 176,	52	74
44	78		209, 223,	54 ff	82 f
47	82		228	58	58
48	76	6	115 <sup>1</sup> , 127 + <sup>7</sup>	14, 13 ff	90 f
6, 1 ff	69	10	216 <sup>1</sup>	15, 3 ff	71
4	57 <sup>1</sup> , 76	17-22	118 ff, 153	4 ff	69
5	68		156, 198 <sup>2</sup>	10 ff	73
6	57 <sup>1</sup> , 76	18	17, 122, 147,	14	69, 71 <sup>2</sup>
7	82		159, 182	21 ff	4, 126 ff
8	76	20	76	24	3 <sup>3</sup> , 68, 91,
9	79	23	2, 3, 7 f, 117 ff,		114, 127 <sup>4</sup> , 7
10	140		127, 148 <sup>5</sup> , 153 <sup>3</sup> ,		130 <sup>2</sup> , 223, 229
12	78		155 <sup>6</sup> , 157, 159,	26	82, 128, 131 + <sup>4</sup>
13	64		175 <sup>4</sup> , 177	27	128 <sup>4</sup>
14. 15	77	34	140	28	58
17 f	69	42	161	31 ff	90 f
18	57 <sup>1</sup> , 76	11, 1	112, 113	16, 4	35
26	76	6	62	9 f	90
28 f	76	19	66	11 f	71 <sup>2</sup>
32	76, 82	21 ff	81	13	140
33	57	25 ff	100 f	13 ff	114 <sup>5</sup>
7, 1 ff	57	27	102, 172	18	60, 106, 224 <sup>4</sup>
3 ff	77 <sup>1</sup>	12, 1 ff	69	19	140

<b>Mt</b> 16, 26	65	<b>Mt</b> 23, 21	71	<b>Mt</b> 26, 14. 20	112
27	68, 122, 153 <sup>3</sup>	23	63, 71, 132	28	103
28	153 <sup>3</sup>	24	69	29	79 <sup>4</sup>
17, 17 ff. 20	58	30	81	47	112
25 f	60, 73, 102	31 ff	81	61	110
18, 3	57 + <sup>2</sup>	34 ff	101, 155 <sup>6</sup> ,	64	3, 68, 122,
11	68 <sup>1</sup>		177		153 <sup>3</sup> , 157 <sup>2</sup>
14	76	35	81	27, 17. 19. 20. 23. 187	
15	77 <sup>1</sup>	37	139	25	106, 187
17	82	37 f	110	40	110
18	140	39	153 <sup>3</sup>	45	138 <sup>1</sup>
21 f	77 <sup>1</sup>	24, 1 ff	208	54	187
23 ff	75, 77	2 f	110	28, 10	161
35	77 <sup>1</sup>	3 ff	150 ff	18	102
19, 1	91	5. 7	151	19	11 <sup>1</sup> , 12 <sup>3</sup> , 13 <sup>1</sup> ,
14	57	9	154 + <sup>1</sup> , 181		118, 120, 155,
19	79	9 ff	151, 156 ff		168, 172 ff,
28	112, 133 f, 177	14	11 <sup>1</sup> , 147 ff,		181 <sup>2</sup> , 216, 227,
29	103		148 <sup>4</sup> , 157,		228 f.
30	98		163 <sup>1</sup> , 181 f,	20	74
20, 1 ff	75, 98 f		230	<b>Mk</b> 1, 4 ff	85 f
17	112	15	153, 157	12 ff	64
26 ff	62	15 ff	160	15	57
28	68 <sup>1</sup> , 103, 166	16	162	17	142
21, 2 ff	108	20	162	27	64
5	31	22	160	34	81
13	109	26 ff	157	44	81
19	110	27	160	2, 10	66, 68 <sup>1</sup>
21 f	58	27 ff	68	21 f	73
28 ff	76, 104	29 f	160	23 ff	73
33 ff	101, 104 f	31	160	27	73
34 f	81	34	153 <sup>3</sup>	28	66
43	8 <sup>4</sup> , 105 f	35	74	3, 6	188
22, 2 ff	102, 108, 142 ff	36	154	8	37, 58
4	177	37 ff	157	12	81
7	110	43 f	154 <sup>5</sup>	13	111
21	62	45 ff	107 <sup>3</sup>	14	112 + <sup>1</sup>
29	71	46	154 <sup>5</sup>	21	81
36 ff	77, 92	48	154	22	188
39	78	50	154 <sup>5</sup>	22 ff	64
40	72	25, 5	154	28	66
41 ff	62	14 ff	154 f	4, 3	96
23, 3	71	19	154	10	111, 112
4	103	31 ff	12, 68, 160 f	11 f	81
8. 9	77 <sup>1</sup>	32	182	12	188
15	41, 48, 68,	34	79 <sup>4</sup>	21	137
	132 + 1. 3, 214	40	200	26	96
16 ff	69	26, 13	11 <sup>1</sup> , 163 + <sup>1</sup>	30 ff	97 f

<b>Mk</b> 5, 19	142	<b>Mk</b> 11, 22	57	<b>Lk</b> 1, 50	211 <sup>1</sup>
22 ff	90	23 f	58	67	190
34	58	25 f	77	71. 74	190 <sup>4</sup>
43	81	12, 1 ff	104 f	75 ff. 77. 79	190
6, 1 ff	82 f. 188	10 f	71 <sup>3</sup> , 108 <sup>3</sup>	2	183 + <sup>3</sup>
5	58	26	75	1	191 <sup>2</sup>
7	112, 113 ff	28 ff	71 <sup>3</sup> , 92	10	191 + <sup>3</sup>
12	57	29	75, 77	14	137 <sup>2</sup> , 191 ff,
30	112	32 f	72		192 <sup>3</sup> , 193 <sup>1</sup>
31	103 <sup>2</sup>	35 ff	62	25. 26. 27	193
7, 1 ff	69	36 ff	71 <sup>4</sup>	30	86
14 ff	69	41 ff	57	31	194
24 ff	126 ff	13, 1 ff	208	32	193, 194
27	126 <sup>4</sup> , 128 f	2 ff	110	33	193
	130 <sup>2</sup> , 229	5 ff	150 ff	34	120 <sup>4</sup>
28	128 <sup>4</sup>	9 f	118 f, 156 ff	38 f	171 <sup>5</sup>
31	90, 126		159, 198 <sup>2</sup>	49	71
36	81	10	118 <sup>3</sup> , 122,	3, 1 ff	191 <sup>2</sup>
8, 1 ff	90 f		147 ff, 182	3 ff	85 f
15	71	14	153, 157, 162	6	160 <sup>2</sup> , 199
26	81	20	160	23 ff	194
27	140	26 f	68	38	194
30	81	27 f	160	4, 1 ff	64
32 f	65 <sup>2</sup>	30	153 <sup>3</sup>	16 ff	17, 82 f
38	68	32	101 + <sup>6</sup> , 154	17 ff	71 <sup>4</sup> , 108 <sup>3</sup>
9, 1	153 <sup>3</sup>	33 f	154 <sup>5</sup>	19	209 <sup>1</sup>
12	71 <sup>4</sup> , 108 <sup>3</sup>	35	154	25	138 <sup>1</sup>
23 f	58	37	154 <sup>4</sup>	5, 1 ff	142, 198
35	112	14, 9	163 + <sup>1</sup>	24	66, 68 <sup>1</sup>
37. 41	57	10. 17. 20	112	6, 5	66, 73
49	137 <sup>1</sup>	21	71 <sup>4</sup> , 198 <sup>3</sup>	13	111, 112
50	136	24	103	17	37, 58
10, 5 ff	73	27	71 <sup>4</sup> , 108 <sup>3</sup>	20 ff	58 f
6 ff	71 <sup>3</sup>	43	112	22	59
14 f	57 + <sup>2</sup>	49	71 <sup>1</sup> , 108 <sup>3</sup>	27	78
19	71 <sup>3</sup>	62	68, 153 <sup>3</sup> ,	29 f	78
28 ff	133		157 <sup>2</sup>	36	77
32	112	15, 2	62	39	69, 71 <sup>2</sup>
42 ff	62	9. 14	189	41 f	78
45	68 <sup>1</sup> , 103,	33	138 <sup>1</sup>	7, 1 ff	87 f
	167	16, 9 ff	169	22	71 <sup>4</sup> , 108 <sup>3</sup>
52	58	14. 15 ff. 20	168	23	62
11, 1 ff	74 <sup>4</sup>	<b>Lk</b> 1	183 + <sup>3</sup>	34	66
9 f	61	14	190	8, 5	96
11	112	32	62, 190 + <sup>2</sup>	10	81
13	110	34. 35	184	15	96
17	25 <sup>4</sup> , 71 <sup>2</sup> ,	46 ff	101 <sup>1</sup>	16	137
	109, 182	48	191	39	142

Lk 8, 41 ff	90	Lk 13, 34 f	110	Lk 21, 24	147, 154,
9, 1 ff	113 ff	35	153 <sup>3</sup>		162, 180
3	124 <sup>1</sup>	14, 1 ff	69	25 f	160
26	68	12 f	58 <sup>1</sup>	27	68
27	153 <sup>3</sup>	16 ff	108, 142 ff	32	153 <sup>3</sup>
52 f	91	21	155 <sup>6</sup>	35	160
55 f	92 + <sup>2</sup>	34	136	36	68
56	123	7. 10	94	22, 26 f	135
58	66	15, 11 ff	76, 94 f	30	133 f
10, 1	115	16, 15	57 <sup>1</sup>	31 f	64
1 ff	122 ff	17	18	37	71 <sup>1</sup> , 108 <sup>3</sup>
4	124 <sup>1</sup>	19 ff	94 <sup>1</sup>	69	68
7	124, 216 <sup>1</sup>	29 ff	71 <sup>3</sup>	23, 1-5	63
8	124	17, 6	58	4. 14. 15.	
13 f	81	10	75	20. 22	196 <sup>6</sup>
18	64	11	91	34	78
21 f	100 f	12 ff	95 f	44	138 <sup>1</sup>
22	102	18	91	47	196
27	77 <sup>2</sup>	21	54 f + <sup>2</sup>	24, 21	61
30 ff	78, 92 f	22 ff	68	43 f	171 <sup>2</sup>
11, 2	79, 137 <sup>1</sup>	23 f	157	46, 47 f	169 f + <sup>1</sup> ,
4	78	24	160		177, 182,
13	76	26 f	157		204 <sup>2</sup> , 212
20	64	37	157	48	170 <sup>3</sup> , 171 <sup>2</sup>
21 f	64	18, 2	211	49	79 <sup>1</sup>
29 ff	83 f	8	68	50	171, 204 <sup>2</sup>
33	137	9 ff	68	Jo 1, 3.4.7.16	197
47	81	10 ff	57	29	86, 198,
49 ff	82, 101	28 ff	133		199
12, 1	69, 71 <sup>2</sup>	19, 1 ff	58, 99 f	43 ff	67
8	68	9	85	2, 4 ff	130
10	66	10	68 <sup>1</sup>	19	110
11	117 <sup>3</sup>	11	154	3, 15	197
30	76, 82	38	193 <sup>1</sup>	16	198
32	60, 76	44	110	17	92 <sup>2</sup> , 198
35f; 39f; 42f	154 <sup>5</sup>	46	109	19	198
47 f	75	20, 9 ff	104 f	36	197
49. 51	140	41 ff	62	4, 4. 9	91
13, 1 ff	76, 82	21, 5	157 f	21	199
4 f	76	5 ff	150 ff	22	26 <sup>5</sup> , 199
6 ff	110 <sup>2</sup>	6 f	110	32-38	200
10 ff	69	12	147, 159	38	199 <sup>3</sup>
16	85	12 ff	156 ff	40	199 <sup>1</sup>
18 f	97, 107 <sup>3</sup>	16	151	42	198
20 f	97	17	159	44	82 <sup>3</sup>
23 f	81	18	151	10 ff	69
25 ff	90 <sup>1</sup>	20	157, 162	5, 24	197
28. 29	89	23	138, 162	6, 15	62

<b>Jo</b> 6, 33	198	<b>Jo</b> 19, 4, 6	196 <sup>6</sup>	<b>Apg</b> 11, 20	225 <sup>1</sup>
35	197	12	63, 196 <sup>6</sup>	13, 5	219 <sup>1</sup>
51	198	20, 21 ff	172, 198	14-16	219 <sup>1</sup>
67 ff	198 <sup>1</sup>	21, 3 ff	172	46	219
7, 35	42	6	198	47	27
38	197	15 ff	60	14, 1	219 <sup>1</sup>
8, 12. 26	137 <sup>1</sup> , 198	<b>Apg</b> 1, 4	171	16	180 f
33 ff	85	5 ff	204	15, 7	210, 212 <sup>2</sup> , 222 <sup>1</sup>
39	199	6	61, 171, 202	13 ff	212 <sup>2</sup>
47	78	8	169 + <sup>1</sup> , 171 <sup>2</sup> , 177, 203 ff, 212, 229	14	222 <sup>1</sup>
53	85	9-11	204	15-17	28 + 3. 4
9, 2 f	76	12	206 <sup>1</sup>	17	180
5	198	2, 1 ff	206	16, 13	219 <sup>1</sup>
13 ff	69	5	181	17, 2	219 <sup>1</sup>
10, 16	13 <sup>2</sup> , 127, 200	11	206, 211	5 ff	221 <sup>1</sup>
11, 25 f	197	14 ff	207	10, 17	219 <sup>1</sup>
48	62	16 ff	30 <sup>3</sup>	24 ff	180
52	127, 200	37. 39	207	18, 4. 19	219 <sup>4</sup>
12, 15. 20	31, 108	47	191 <sup>3</sup>	20, 35	216
20 ff	127, 166, 167 <sup>1</sup> , 200	3, 13	196 <sup>6</sup>	22, 12 ff	218
32	166	25	22	15	216 <sup>1</sup> , 218
46	197, 198	26	207	17 ff	218
47	92 <sup>2</sup> , 198	5, 31 f	211	21	207, 216 <sup>1</sup> , 218
13, 1	198	41	209	26, 17	216 <sup>1</sup> , 217 + <sup>3</sup> , 220 <sup>6</sup>
3	102 <sup>3</sup>	6, 5	207	23	217
14 ff	62, 77 <sup>1</sup>	14	208	28, 17	219 <sup>1</sup>
34 f	77 <sup>1</sup> , 198 <sup>1</sup>	7, 44 ff	208	28	86, 107 <sup>2</sup> , 221 <sup>1</sup>
14, 16	198	8, 1	208 + <sup>1</sup>	<b>Jak</b> 2, 23	85
21. 23	197	5. 14 f	209. 211	<b>1 Petr</b> 2, 14	117 <sup>6</sup>
15, 9	198 <sup>1</sup>	26 ff. 39	211	<b>2 Petr</b> 2, 22	136
10. 12	77 <sup>1</sup>	9, 3 ff	215	<b>1 Jo</b> 2, 2	198
14 f	77 <sup>1</sup> , 198 <sup>1</sup>	15	216 <sup>1</sup> , 218, 220	<b>3 Jo</b>	75
16	198	20	218	<b>Röm</b> 1, 1	215
17	77 <sup>1</sup>	43	209	3. 4	216 <sup>3</sup>
18. 19	198	10, 1 ff	210	5	181, 216 <sup>1</sup> , 220
27	198 <sup>1</sup>	14	1, 202	8	151, 159 230
16, 2	198 <sup>2</sup>	15	211	14	216 <sup>1</sup>
12	198	28	210, 211	16	219
15	102 <sup>3</sup>	34 ff	211	18 ff	82 <sup>1</sup>
27	198 <sup>1</sup>	35	181, 210, 211 <sup>1</sup>	2, 17. 23	39
28. 33	198	36	211	4, 1 ff	86, 219 <sup>3</sup>
17, 6-9	198 <sup>1</sup>	42	211 f	11 f	100 <sup>3</sup> , 199
13	198	43 f	212		
18	198	45	210		
18, 36	62	11, 9 ff	211		
37	198				
38	196 <sup>6</sup>				



<b>Röm</b> 5, 12 ff	66 <sup>u</sup> , 104 <sup>2</sup>	<b>1 Kor</b> 13	77 <sup>1</sup>	<b>Eph</b> 3, 5-7	216 <sup>3</sup>
8, 19 ff	168	15, 3	215	8	216 <sup>4</sup>
9, 4. 5	219	9 ff	216 <sup>4</sup>	6, 17	86
7 f	199	27	101	<b>Phil</b> 3, 2	136
11, 13	216 <sup>1</sup> , 220	44 ff	66 <sup>u</sup>	<b>Kol</b> 1, 1	215
15 ff	120, 219	50	224 <sup>4</sup>	6	151, 159,
25	148 + <sup>2</sup>	<b>2 Kor</b> 1, 1	215		230
12, 14	216 <sup>1</sup>	3, 4 ff	215	13	224 <sup>3, 4</sup>
13, 10	77	5, 16	214, 218	23	151, 159,
14, 17	224 <sup>3</sup>	18	215		230
15, 8	127, 165	11, 5. 13	223	28 f	216 + <sup>4</sup>
11	181	22	219	<b>1 Thess</b> 2, 4	215
12	25 <sup>1</sup>	12, 11	223	12	224 <sup>1</sup>
15 f	216 <sup>1</sup> , 218 <sup>2</sup>	<b>Gal</b> 1, 1. 8. 11 f	215	15 f	222 <sup>1</sup>
16	216 <sup>3</sup>	14	214	<b>2 Thess</b> 1, 5	224 <sup>4</sup>
19	219	16	216 <sup>1</sup> , 218	<b>1 Tim</b> 1, 1	215
16, 26	181	2, 7 ff	220, 225	2, 5 ff	216 f
<b>1 Kor</b> 1, 1	215	12	210 <sup>1</sup>	6	104 <sup>2</sup>
17	216 <sup>1</sup>	15	82 <sup>1</sup>	7	216 + <sup>4</sup>
21	101	3, 6 ff	86	<b>2 Tim</b> 1, 1	215
22 ff	219 <sup>4</sup>	7	199	11	216
26-29	101	7 ff	219 <sup>3</sup>	4, 17	181
4, 20	224 <sup>3</sup>	8	22, 181 + <sup>4</sup>	<b>Tit</b> 1, 1	215
6, 9 f	224 <sup>1</sup>	9	100 <sup>3</sup>	2, 14	104 <sup>2</sup>
7, 10	216	14	181 <sup>4</sup>	<b>Hebr</b> 2, 8	102 <sup>3</sup>
18	219 <sup>1</sup>	5, 11	214	9	104 <sup>2</sup>
9, 1 f	216 <sup>1</sup>	14	77 <sup>3</sup>	<b>Offb</b> 5, 9	200 <sup>1</sup>
14	216 <sup>1</sup>	21	224 <sup>4</sup>	7, 1 ff. 9	200 <sup>1</sup>
16	215	<b>Eph</b> 1, 1	215	15, 4	200 <sup>1</sup>
20	219 <sup>4</sup>	2, 12	82 <sup>1</sup>	19, 2	139
10, 1	219 <sup>3</sup>	13	207	21, 24	200 <sup>1</sup>
11, 23	215	17 f	217	22, 2	200 <sup>1</sup>
23 ff	216	3, 1	216 <sup>1</sup>		

## 2. Apokryphen und Profanschriftsteller.

<b>Henoch</b>	
10, 20-21	45
48, 4-5	45
50, 2 ff	45
56	45
90, 30	45

<b>Jubil.</b>	
2, 28	44
32, 19	44

<b>Testamente der Patriarchen</b>	
Simeon 6	44 <sup>6</sup>
Levi 8	44 <sup>u</sup>

Levi 18	44
Juda 24	44
Sebulon 9	44 <sup>u</sup>

<b>Psalmen Salomons</b>	
17, 30-32	45

<b>Sibyllinen</b>	
3, 49-50	44
271	37
740	44 <sup>1</sup>
772-775	44

<b>Ass. Mosis</b>		
10, 1 ff. 8 . . . . .	45	D zu Lk 6, 4 . . . . . 69
<b>4 Esra</b>		Didache 9, 5 . . . . . 135 <sup>4</sup>
3, 36 . . . . .	47 <sup>3</sup>	Epictet, Diss. I, 9, 1 . . . . 49 <sup>1</sup>
13, 26 ff . . . . .	45 <sup>1</sup>	Eusebius, H. e. 1, 13 . . . . 227 <sup>1</sup>
<b>Apok. Baruch</b>		7, 18 . . . . . 90
42, 5 . . . . .	42 <sup>1</sup>	Flavius Josephus
Schabbath 20. 21 . . . . .	42	Antiqu. Jud. 11, 7, 2 ff. . . . 38
j. Bab. m. 8 <sup>c</sup> . . . . .	42	17, 8, 3 . . . . . 87 <sup>1</sup>
Pirke aboth 1, 12 . . . . .	42, 168 <sup>3</sup>	18, 3, 4 . . . . . 226
3, 13 . . . . .	43	18, 3, 5 . . . . . 47 <sup>1</sup>
4, 1 . . . . .	43	20, 2, 1-5 . . . . . 41
Nidda f. 13, 2 . . . . .	46	20, 5, 1 . . . . . 151 <sup>3</sup>
Mechilta It. 1 . . . . .	193 <sup>2</sup>	20, 8, 6. 10 . . . . . 151 <sup>3</sup>
Vajikra rabba II, 1, 2 . . . . .	43	Bell. jud. 2, 13, 5 . . . . . 151 <sup>3</sup>
Schir R. 1, 3 . . . . .	141	7, 3, 3 . . . . . 38
Targum des Onkelos . . . . .	22 <sup>4</sup>	Irenäus, Zum Erweise d. apostol.
Targum d. Ps. Jonathan . . . . .	22 <sup>5</sup>	Verkündigung . . . . . 36
Schemone esre 13 . . . . .	43	Juvenal, Sat. 14, 98-99; 103-104 . . 38 <sup>3</sup>
Dhammapada . . . . .	56 <sup>2</sup>	Kerygma Petri . . . . . 209 <sup>1</sup>
Mahāparinib-bāna Sutta . . . . .	49	Macarius Magnes, Apoer.
Akten d. Andreas u. Matthias		IV, 3 . . . . . 148 <sup>3</sup> , 230 <sup>2</sup>
12 ff . . . . .	226 <sup>3</sup>	Philo
Ambrosius, Exp. ev. sec. Luc.		De migr. Abr. 16 . . . . . 41
3, 33 . . . . .	33 <sup>3</sup>	<i>Περὶ φιλανθρωπίας</i> . . . . . 41
Augustinus, Conf. IX, 5 . . . . .	24	De monarch. II . . . . . 41
Barnabasbrief 8, 3 . . . . .	114 <sup>2</sup>	De praem. et poenis 16 . . . . 45
Clem. homil. 2, 19 . . . . .	127 <sup>6</sup> , 131	De spec. leg. IV, 6 . . . . . 41
		Rutilius Namatianus, Itin. 1, 398 . . 42 <sup>2</sup>
		Seneca (bei Augustinus, De civ.
		dei 6, 11) . . . . . 42
		Tacitus, Hist. 5, 5 . . . . . 42
		Tractatus Origenis VII . . . . 130 <sup>2</sup>

## Namenverzeichnis.

- Aberle** 120<sup>5</sup>  
**Abgar** 226  
**Achelis** 137, 176  
**Acta sanctorum** 230<sup>\*</sup>  
**Acta Johannis** 228  
**Aicher** 137<sup>1</sup>, 139 f, 141, 192<sup>1.2</sup>, 193<sup>1.2</sup>  
**Ambrosius** 33<sup>3</sup>  
**Aristides** 228  
**Aristion** 169  
**Augustinus** 42, 94, 108<sup>4</sup>, 150, 167<sup>1</sup>  
**Axenfeld** 15, 23<sup>1</sup>, 41<sup>2</sup>, 46<sup>5</sup>, 47<sup>1</sup>, 213<sup>1</sup>, 214  
**Bachmann** 15<sup>13</sup>  
**Bäck** 39<sup>3</sup>, 213<sup>1</sup>  
**Baldensperger** 72<sup>1</sup>, 164, 165<sup>1</sup>, 202<sup>2</sup>  
**Bardenhewer** 184<sup>1</sup>, 190<sup>2</sup>, 191<sup>1.2</sup>  
**Barnabasbrief** 114<sup>2</sup>  
**Barth** 14, 52, 92<sup>2</sup>, 143, 151<sup>3</sup>  
**Bartmann** 53, 55<sup>2</sup>, 61<sup>6</sup>, 100<sup>4</sup>, 174<sup>2</sup>, 197  
**Batiffol** 16, 53, 62, 75<sup>2</sup>, 78<sup>1</sup>, 84<sup>1</sup>, 102<sup>1</sup>, 106<sup>4</sup>, 112<sup>1</sup>, 120<sup>3</sup>, 163<sup>1</sup>, 189<sup>3</sup>, 200<sup>1</sup>, 216<sup>1</sup>  
**Baur** 13, 32  
**Beda** 94, 134<sup>1</sup>, 150  
**Behrmann** 30<sup>1</sup>  
**Belser** 86, 123<sup>4</sup>, 138<sup>1</sup>, 168<sup>1</sup>, 169<sup>3</sup>, 170<sup>3</sup>, 171 + 2.5, 172<sup>4</sup>, 181<sup>2</sup>, 198<sup>5</sup>, 199<sup>5</sup>, 200<sup>1</sup>, 204<sup>2</sup>, 206, 208<sup>1</sup>, 210<sup>1.3.4</sup>, 212, 219<sup>2</sup>, 220<sup>3</sup>  
**Bertholet** 11, 20<sup>3</sup>, 21<sup>1</sup>, 25<sup>2</sup>, 29<sup>2</sup>, 31<sup>3</sup>, 40<sup>3</sup>, 41<sup>6</sup>, 43<sup>2</sup>, 210<sup>2</sup>  
**Beyer** 15<sup>12</sup>  
**Beyschlag** 52, 115<sup>1</sup>, 130<sup>1</sup>  
**Bischoff** 42<sup>3</sup>, 53<sup>2</sup>, 135<sup>5</sup>, 141<sup>2</sup>  
**Bisping** 48<sup>1</sup>, 126, 168<sup>1</sup>  
**Bludau** 37<sup>3</sup>, 38<sup>4</sup>, 39<sup>6</sup>, 42<sup>1</sup>, 65<sup>1</sup>  
**Böhmer** 15, 25<sup>4</sup>, 38, 39<sup>2</sup>, 48<sup>1</sup>, 176, 203  
**Bonus** 132<sup>1</sup>  
**Bornemann** 14<sup>5</sup>  
**Bornhäuser** 15, 49<sup>1</sup>, 119<sup>2</sup>, 128  
**Bousset** 7, 39<sup>5</sup>, 40<sup>2.3</sup>, 41<sup>8</sup>, 44<sup>5</sup>, 46<sup>2</sup>, 48<sup>3</sup>, 52, 61, 63 + 2, 65<sup>2</sup>, 66, 77, 85, 90, 105<sup>4</sup>, 119<sup>1</sup>, 133<sup>1</sup>, 136, 143, 148, 149, 164, 167, 175, 200<sup>1</sup>, 202<sup>1</sup>  
**Brandt** 101  
**Bruders** 112<sup>3</sup>  
**Brückner** 110<sup>1</sup>, 111<sup>2</sup>, 214<sup>2</sup>  
**Buddha** 49, 56, 93<sup>2</sup>  
**Bugge** 53<sup>4</sup>, 95<sup>3</sup>, 96<sup>3</sup>, 98<sup>1</sup>, 106<sup>3</sup>, 142<sup>1</sup>, 143<sup>1</sup>, 162<sup>1</sup>  
**Burnet** 173  
**Buß** 10  
**Cajetan** 135<sup>2</sup>  
**Calmes** 200<sup>1</sup>, 201<sup>1</sup>  
**Calmet** 96<sup>3</sup>  
**Cellini** 169<sup>2</sup>  
**Chamberlain** 51, 52, 54<sup>1</sup>  
**Chapman** 169<sup>2</sup>  
**Chase** 169<sup>3</sup>, 173 + 2, 174 + 4  
**Chelbo** 46  
**Chrysostomus** 104<sup>2</sup>, 108<sup>4</sup>, 120<sup>6</sup>, 139<sup>1</sup>, 151, 185<sup>2</sup>  
**Civiltà cattolica** 16<sup>5</sup>  
**Clemen** 7<sup>3</sup>, 215, 218<sup>1</sup>, 222<sup>1</sup>  
**Clemens von Alexandrien** 209<sup>1</sup>, 228  
**Clemens von Rom** 198, 227  
**Conybeare** 173  
**Cornelius a Lapide** 120<sup>6</sup>  
**Cornill** 32  
**Corssen** 209<sup>1</sup>  
**Couard** 230<sup>\*</sup>  
**Cremer** 178<sup>4</sup>  
**Cyrril von Alexandrien** 83<sup>1</sup>  
**Dalman** 42<sup>6</sup>, 43<sup>2</sup>, 53 + 2, 55<sup>2</sup>, 63<sup>2</sup>, 75<sup>3</sup>, 138<sup>2</sup>, 141, 168<sup>3</sup>, 193<sup>2</sup>  
**Deißmann** 38 f  
**Delff** 140  
**Delitzsch** 39<sup>1</sup>, 42<sup>3</sup>  
**De Loosten** 51<sup>3</sup>

- Didache 135<sup>4</sup>, 227  
 Didon 115<sup>2</sup>  
 Dittmar 100<sup>6</sup>  
 v. Dobschütz 7, 132<sup>3</sup>, 209<sup>1</sup>, 210<sup>1</sup>, 220<sup>8</sup>  
 Döllinger 20  
 Drews 175<sup>8</sup>  
 Duchesne 209<sup>1</sup>  
 Durand 81<sup>1</sup>, 84<sup>+</sup> 3  
**E**hrhardt 53  
 Epictet 49<sup>1</sup>  
 Eppler 15  
 Eusebius 90, 173, 184<sup>3</sup>, 209<sup>1</sup>, 228  
 Euthymius 98, 120<sup>6</sup>, 151  
 Ewald 13  
**F**eine 128<sup>6</sup>, 136, 148<sup>2</sup>, 203, 222<sup>1</sup>  
 Feldmann 271<sup>3</sup>  
 Felten 61<sup>8</sup>, 180, 206<sup>5</sup>, 210<sup>4</sup>, 217<sup>1</sup>  
 Ferus 116  
 Fiebig 42<sup>5</sup>, 43<sup>2</sup>, 53<sup>4</sup>, 67<sup>2</sup>, 96<sup>5</sup>  
 Flavius Josephus 38<sup>1,2</sup>, 41<sup>9</sup>, 47<sup>1</sup>, 87<sup>1</sup>,  
 151<sup>3</sup>, 226  
 Fonck 53, 91<sup>1</sup>, 95, 96<sup>3</sup>, 99<sup>2</sup>, 104<sup>2</sup>, 106,  
 139<sup>3</sup>, 143<sup>1</sup>, 144<sup>1</sup>, 145<sup>3</sup>, 146<sup>1</sup>  
 Frenssen 6<sup>3</sup>, 214<sup>2</sup>  
 Friedländer 23<sup>6</sup>, 54<sup>1</sup>  
 Fritzsche 87<sup>2</sup>  
 Frommel 76<sup>2</sup>  
 Funk 227<sup>2</sup>  
**G**amaliel 42  
 Godet 143<sup>1</sup>  
 Göbel 143<sup>1</sup>  
 Grafe 17<sup>1</sup>  
 Grandmaison 16, 101<sup>5</sup>, 176  
 Gregor d. Gr. 94<sup>1</sup>, 191<sup>2</sup>  
 Grimm, C. L. W. 178<sup>3</sup>  
 Grimm, Jos., 64<sup>2</sup>, 90<sup>6</sup>, 94, 99f, 140<sup>3</sup>,  
 184<sup>4</sup>, 195  
 Gunkel 21, 214<sup>2</sup>  
**H**ahn 16<sup>10</sup>  
 Halévy 135<sup>6</sup>  
 Harnack 6, 14, 15f, 37<sup>3</sup>, 38, 39, 52, 53,  
 61, 63<sup>+</sup> 2, 70<sup>1</sup>, 76, 82, 83, 86<sup>+</sup> 1,  
 88<sup>4</sup>, 89, 90, 95<sup>+</sup> 6, 98, 100, 101<sup>4</sup>,  
 104, 105f, 109, 112<sup>1</sup>, 113<sup>+</sup> 2, 117ff,  
 122, 125, 127, 128, 132<sup>3</sup>, 133, 137,  
 142, 145, 147, 148, 154, 162f, 163<sup>1</sup>,  
 164<sup>1</sup>, 167<sup>3</sup>, 169<sup>3</sup>, 171<sup>4</sup>, 175<sup>+</sup> 2, 177,  
 184, 185ff, 191<sup>1,3</sup>, 193, 197, 201, 203,  
 205<sup>3</sup>, 206<sup>1</sup>, 208, 209<sup>1</sup>, 210, 213, 221<sup>1</sup>,  
 222, 225, 229<sup>3,4</sup>  
 Hartmann, Ed. v. 8, 53, 55, 87,  
 105<sup>2</sup>, 127, 130, 148<sup>5</sup>, 159, 175, 199,  
 202<sup>1</sup>  
 Hartung 28<sup>1</sup>  
 Hase 10  
 Haupt 14, 55<sup>2</sup>, 111<sup>3</sup>, 112<sup>1</sup>, 113<sup>2</sup>, 115,  
 123, 134, 142, 154<sup>2</sup>, 170<sup>2</sup>, 174<sup>1</sup>  
 Hausrath 11, 40<sup>2</sup>, 42<sup>1</sup>, 48<sup>2</sup>, 73<sup>1</sup>, 94  
 Haufleiter 83<sup>1</sup>, 86, 95<sup>5</sup>, 195<sup>2</sup>  
 Havet 48<sup>3</sup>  
 Hegel 2, 54<sup>1</sup>  
 Heinrici 97<sup>1</sup>  
 Heitmüller 174  
 Hermas 227  
 Hertlein 101<sup>6</sup>  
 Hieronymus 94, 104<sup>3</sup>, 108<sup>4</sup>, 150  
 Hilarius 135, 151  
 Hilgenfeld 7, 78<sup>2</sup>, 94, 106, 143, 171<sup>4</sup>,  
 183<sup>3</sup>, 184, 191<sup>1</sup>, 193, 197, 205<sup>1</sup>  
 Hillel 42<sup>+</sup> 3, 168<sup>3</sup>  
 Hillmann 184  
 Hippolyt 228  
 Hirscht 200<sup>1</sup>  
 Hjelt 131<sup>1</sup>  
 Hoberg 20  
 Höpfl 19<sup>1</sup>  
 Hoffmann 128<sup>f</sup>  
 Hohenthal 14<sup>9</sup>  
 Hollmann 51<sup>3</sup>, 84<sup>3,4</sup>, 90<sup>1</sup>  
 Holtzmann, Heinr. Jul. 11, 52, 56<sup>2</sup>,  
 60<sup>1</sup>, 61<sup>3</sup>, 64, 67, 72<sup>1</sup>, 73<sup>3</sup>, 75, 83, 84<sup>1</sup>,  
 87, 92, 96, 98<sup>3,9</sup>, 100<sup>6</sup>, 101<sup>+</sup> 3, 103<sup>2</sup>,  
 104<sup>2</sup>, 106, 110<sup>1</sup>, 114, 116, 118, 119,  
 123<sup>4</sup>, 128<sup>6</sup>, 136, 140, 143, 148<sup>+</sup> 1,  
 151<sup>1</sup>, 154<sup>3</sup>, 160<sup>1</sup>, 161<sup>1</sup>, 166, 173<sup>1</sup>,  
 175<sup>+</sup> 2, 176, 184, 186<sup>2</sup>, 193, 220  
 Holtzmann, O. 31<sup>3</sup>, 115<sup>3</sup>  
 Holzhey 185<sup>1</sup>  
**J**acob 53, 135<sup>5</sup>  
 Jacquier 16, 169<sup>2</sup>, 186<sup>1</sup>, 187, 195<sup>3</sup>,  
 224<sup>1</sup>  
 Jakoby 14  
 Jansenius 134<sup>1</sup>, 168<sup>2</sup>  
 Jeremias 49, 124<sup>4</sup>  
 Jewish Encyclopedia 112<sup>1</sup>  
 Immer 11  
 Jonge, de 8<sup>4</sup>  
 Irenäus 36, 227  
 Ismael 43  
 Issel 11

- Jülicher 7, 53<sup>4</sup>, 55<sup>2</sup>, 74, 90<sup>3</sup>, 92, 95<sup>1</sup>,  
 96, 98, 104<sup>3</sup>, 105, 107, 121<sup>2</sup>, 143<sup>1</sup>,  
 148<sup>6</sup>, 154<sup>3</sup>, 175, 183<sup>2</sup>, 200<sup>1</sup>, 209<sup>1</sup>  
 Jüngst 205<sup>4</sup>  
 Julian d. Apostat 8<sup>3</sup>  
 Juncker 224<sup>1</sup>  
 Justinus 108<sup>4</sup>, 227  
 Juvenal 38<sup>8</sup>  
**K**  
 Kaddisch 193  
 Kähler 14, 18<sup>1</sup>, 66<sup>4</sup>, 174<sup>2</sup>, 177+<sup>3</sup>,  
 182<sup>3</sup>, 217<sup>2</sup>  
 Kappstein 56<sup>2</sup>  
 Kasteren, van 168<sup>4</sup>  
 Kattenbusch 184  
 Kaulen 22<sup>4</sup>, 32<sup>2</sup>  
 Kautzsch 21<sup>1</sup>  
 Keim 7<sup>1</sup>, 9, 10, 135<sup>3</sup>, 183<sup>1</sup>, 202<sup>1</sup>  
 Kerygma Petri 209<sup>1</sup>, 228  
 Kiefl 199<sup>5</sup>  
 King 49<sup>3</sup>  
 Kirchbach 3, 54<sup>1</sup>  
 Kleffner 148<sup>3</sup>  
 Kleinpaul 14  
 Klöpffer 72<sup>1</sup>  
 Klostermann 61<sup>3</sup>, 69<sup>2</sup>, 70<sup>1</sup>, 71<sup>1</sup>, 73<sup>3</sup>  
 Knabenbauer 26<sup>1</sup>, 92<sup>2</sup>, 99<sup>3</sup>, 102<sup>2</sup>, 103<sup>4</sup>,  
 115<sup>1</sup>, 120<sup>6</sup>, 124<sup>3</sup>, 129<sup>2</sup>, 134<sup>1</sup>, 135<sup>2</sup>,  
 150<sup>4</sup>, 151 ff, 161, 168<sup>1</sup>, 171<sup>3</sup>, 190,  
 206<sup>2</sup>, 210<sup>4</sup>  
 Kneucker 131<sup>2</sup>  
 Knopf 175<sup>8</sup>, 222<sup>2</sup>, 223  
 Koch, Hugo 16<sup>3</sup>  
 König, Ed. 21<sup>1</sup>, 28<sup>1</sup>, 67  
 Kohlhofer 200<sup>1</sup>  
 Köstlin 52, 191<sup>1</sup>  
 Krauß 124<sup>2</sup>, 125<sup>1</sup>  
 Krawutzky 16<sup>2</sup>, 66<sup>6</sup>  
 Kreyenbühl 197  
 Krieg 15, 107<sup>2</sup>  
**L**  
 Labeau 16<sup>3</sup>  
 Ladeuze 101<sup>1</sup>, 191<sup>1</sup>  
 Längin 11  
 Lagrange 53+<sup>4</sup>, 121 f, 145, 148<sup>2</sup>, 150 ff,  
 153<sup>3</sup>, 154<sup>4</sup>  
 Lake 173<sup>2.6</sup>  
 Le Camus 16, 115<sup>2</sup>, 217<sup>5</sup>  
 Leipoldt 49<sup>1</sup>, 75<sup>3</sup>  
 Lemme 132<sup>3</sup>  
 Lepin 61<sup>3</sup>, 101<sup>1</sup>  
 Levi 48<sup>2</sup>  
 Lietzmann 6<sup>3</sup>  
 Lipsius 230<sup>8</sup>  
 Lisco 90<sup>7</sup>  
 Lohstein 192<sup>3</sup>  
 Löhr 21<sup>1</sup>, 23, 26<sup>3.6</sup>  
 Loisy 7, 16, 48, 53, 54<sup>1</sup>, 95<sup>1</sup>, 96<sup>1</sup>, 106 f,  
 103<sup>2.3</sup>, 104<sup>2</sup>, 114 ff+<sup>2</sup>, 123+<sup>4</sup>, 132<sup>3</sup>,  
 145, 161<sup>1</sup>, 173<sup>2</sup>, 191<sup>1</sup>  
 Londoner Polyglotte 22<sup>3.5</sup>  
 Losinsky 8<sup>1</sup>  
 Lowrie 214<sup>2</sup>  
 Lütgert 52, 141<sup>6</sup>  
**M**  
 Macarius Magnes 148<sup>3</sup>, 230<sup>2</sup>  
 Mader 169<sup>2</sup>  
 Maldonat 84, 100<sup>3</sup>, 104<sup>4</sup>, 126, 134<sup>2</sup>,  
 143, 150  
 Mamachi 16<sup>10</sup>, 209<sup>1</sup>  
 Marcion 219<sup>2</sup>  
 Marduk 49  
 Marti 32<sup>2</sup>  
 Meinertz 53<sup>4</sup>, 73<sup>3</sup>, 90<sup>7</sup>, 131, 182<sup>4</sup>, 215<sup>2</sup>,  
 223<sup>2</sup>, 244  
 Meinhold, Joh. 7<sup>3</sup>, 76<sup>1</sup>  
 Meinhold, Th. 15  
 Merx 12, 62, 83, 84<sup>3</sup>, 88, 91, 92<sup>3</sup>, 113,  
 118<sup>3</sup>, 123+<sup>4</sup>, 124 f, 126<sup>4</sup>, 128<sup>4</sup>, 131,  
 148<sup>6</sup>, 159<sup>4</sup>, 160, 163<sup>1</sup>, 170<sup>2</sup>, 183<sup>3</sup>,  
 185, 187, 189, 191<sup>1</sup>, 192, 194, 196  
 Meyer, Ed. 48<sup>3</sup>  
 Moffatt 16<sup>1</sup>  
 Mohammed 49<sup>2</sup>  
 Mommsen 37<sup>2</sup>, 39<sup>1</sup>, 48<sup>3</sup>  
 Monnier 14, 48<sup>3</sup>, 60<sup>1</sup>, 111<sup>2</sup>, 112<sup>1.2</sup>, 113<sup>2</sup>,  
 115<sup>4</sup>, 120<sup>6</sup>, 122<sup>1</sup>, 123<sup>1</sup>, 124<sup>3</sup>, 133<sup>2</sup>,  
 134, 225<sup>6</sup>  
 Moske 217<sup>4</sup>, 218<sup>1.3.4</sup>, 244  
 Müller, Max 1, 49<sup>2</sup>  
 Neander 10, 13  
 Nestle 173<sup>5</sup>, 191<sup>3</sup>  
 Nikel 29<sup>2</sup>  
 Nippold 11  
 Nösgen 14, 148<sup>1</sup>, 163<sup>1</sup>  
 Nowack 30, 51<sup>1</sup>, 32<sup>2</sup>  
**O**  
 Oestrup 135<sup>5</sup>  
 Origenes 104<sup>3</sup>, 108<sup>4</sup>, 127, 191<sup>2</sup>, 228  
 Otto, R. 127<sup>4</sup>  
**P**  
 Paulus, H. E. G. 13  
 Pesch, Chr. 120<sup>5</sup>, 150<sup>1</sup>  
 Peters 22<sup>1</sup>, 244  
 Pfeleiderer 5, 53, 54<sup>1</sup>, 88, 90, 100<sup>3</sup>, 101,



- 105<sup>4</sup>, 119<sup>1</sup>, 123<sup>3</sup>, 127, 128<sup>6</sup>, 133<sup>1</sup>,  
143, 174, 200<sup>1</sup>, 202<sup>1</sup>, 206<sup>4</sup>, 207  
Philo 40f, 178<sup>7</sup>  
Pistis Sophia 229  
Plummer 83<sup>3</sup>, 138<sup>1</sup>, 148<sup>1</sup>, 194<sup>3</sup>  
Pölzl 218<sup>4</sup>  
Porphyrius 230  
Pott 192<sup>1</sup>  
**Raich** 16  
Reimarus 4, 202<sup>1</sup>, 230  
Reinach 225<sup>3</sup>  
Renan 13  
Resch 66<sup>6</sup>, 691.2, 92<sup>2</sup>, 1012.3, 103<sup>2</sup>,  
116<sup>4</sup>, 128<sup>6</sup>, 216<sup>3</sup>  
Reuß 134  
Revue internationale de théologie 15<sup>12</sup>  
Riehm 27<sup>1</sup>  
Riezler 170<sup>3</sup>  
Riggenbach 172, 227<sup>3</sup>  
Rohr 200<sup>1</sup>  
Ropes 69<sup>2</sup>  
Rose 16, 53, 54<sup>2</sup>, 66<sup>5</sup>, 90, 99<sup>1</sup>, 103<sup>2</sup>,  
136, 137<sup>1</sup>, 138<sup>3</sup>, 143, 154<sup>2</sup>, 161, 167<sup>3</sup>,  
169<sup>2</sup>, 171<sup>5</sup>, 177, 224<sup>1</sup>  
Roß 51<sup>2</sup>, 77<sup>6</sup>  
Rutilius Namatianus 42<sup>2</sup>  
**Sabatier** 60<sup>1</sup>, 167<sup>3</sup>  
Sachau 244  
Salmeron 104<sup>4</sup>  
Schäder 15  
Schaefer, Al. 22<sup>2</sup>, 181<sup>2</sup>, 206<sup>4</sup>, 210<sup>4</sup>,  
219<sup>2</sup>, 224<sup>6</sup>  
Schäfer, Jak. 51<sup>2</sup>, 53, 97<sup>3</sup>  
Schammai 42  
Schanz 70<sup>4</sup>, 94<sup>2</sup>, 99<sup>3</sup>, 193+<sup>2</sup>, 108<sup>4</sup>,  
120<sup>2</sup>, 132<sup>3</sup>, 1381.2, 141, 143, 163<sup>1</sup>,  
168<sup>3</sup>, 170<sup>3</sup>, 185<sup>3</sup>  
Schegg 117<sup>2</sup>, 119<sup>2</sup>, 134<sup>1</sup>  
Schell 18<sup>2</sup>, 28<sup>2</sup>, 51, 63, 65<sup>3</sup>, 70, 110<sup>3</sup>,  
155, 166<sup>2</sup>, 188, 208<sup>2</sup>, 216<sup>2</sup>  
Schemone Esre 43  
Schimeon ben Schetach 42  
Schleiermacher 13  
Schmidt, Hans 32  
Schmidt, P. W. 59<sup>3</sup>, 127<sup>1</sup>  
Schmiedel 50<sup>1</sup>, 61<sup>5</sup>, 101<sup>6</sup>  
Schmoller 14<sup>3</sup>, 52, 90<sup>1</sup>, 105<sup>4</sup>  
Schneidermann 53+<sup>2</sup>  
Schnehen 8<sup>4</sup>  
Schöllgen 203<sup>3</sup>  
Scholz 25<sup>4</sup>, 30<sup>4</sup>, 33<sup>1</sup>  
Schott 114<sup>5</sup>, 117<sup>2</sup>, 123<sup>3.4</sup>, 124<sup>1</sup>, 125<sup>2</sup>  
Schürer 23<sup>6</sup>, 37<sup>2.4</sup>, 43<sup>3</sup>, 45<sup>4</sup>, 48<sup>3</sup>, 52,  
68<sup>4</sup>, 124<sup>2</sup>, 173<sup>6</sup>, 210<sup>2</sup>, 222  
Schultz 19<sup>3</sup>, 25<sup>4</sup>, 26<sup>2</sup>  
Schwartz 198<sup>4</sup>, 209<sup>1</sup>  
Schweitzer 7, 8, 53, 121  
Seeberg, A. 174<sup>4</sup>  
Seeberg, R. 174<sup>4</sup>  
Seisenberger 169<sup>2</sup>  
Seitz 226<sup>2</sup>  
Selbst 19<sup>4</sup>  
Sell 12, 171<sup>6</sup>, 176<sup>5</sup>, 178<sup>2</sup>, 220<sup>3</sup>  
Sellin 27<sup>3</sup>  
Semeria 16, 169<sup>2</sup>  
Seneca 42  
Sepp 46<sup>3</sup>  
Septuaginta 38f, 39<sup>1</sup>  
Seufert 14, 79<sup>1</sup>, 111  
Sickenberger 192<sup>2</sup>  
Siegfried 23, 49<sup>2</sup>  
Simeon 43  
Smend 22<sup>1</sup>, 33<sup>2</sup>, 35<sup>1</sup>  
Smith 170<sup>\*</sup>  
Soden 187<sup>7</sup>, 189<sup>3</sup>  
Sohm 14, 113<sup>2</sup>  
Soltau 121<sup>3</sup>, 192<sup>3</sup>  
Soma 43  
Spitta 138<sup>1</sup>, 169<sup>4</sup>, 191<sup>1</sup>, 1931.2, 204ff, 220<sup>3</sup>  
Stapfer 53  
Steinmann 47<sup>2</sup>, 222<sup>2</sup>, 223<sup>2</sup>  
Steinmetz 15<sup>10</sup>  
Steinschneider 125<sup>1</sup>  
Stockmann 15  
Strack 40<sup>1</sup>  
Strauß 4, 10, 35<sup>2</sup>, 51, 101, 165<sup>2</sup>, 202<sup>1</sup>  
Swete 169<sup>3</sup>, 172<sup>2</sup>  
**Tacitus** 42  
Tatian 120+<sup>4</sup>  
Tertullian 94, 228  
Theodor von Mopsueste 98  
Theophylakt 120<sup>6</sup>, 143, 151  
Thomas von Aquin 129<sup>3</sup>f, 151, 167<sup>1</sup>  
Thudichum 2  
Tillmann 30<sup>2</sup>, 65ff, 73<sup>3</sup>, 140<sup>1</sup>, 216<sup>3</sup>  
Tischendorf 126<sup>1</sup>, 127<sup>6</sup>  
Titius 52  
Tixeront 16<sup>6</sup>  
Tolstoi 2, 50, 52, 54<sup>1</sup>, 79<sup>3</sup>  
Tractatus Origenis 130<sup>2</sup>, 228f

Treitel 412.<sup>7</sup>  
 Trench 106<sup>3</sup>, 143<sup>1</sup>  
 Tschackert 15  
 Uhlhorn 49<sup>1</sup>, 92<sup>7</sup>  
 Unger 143<sup>1</sup>  
 Usener 173<sup>2</sup>, 191<sup>1</sup>  
 Vischer 200<sup>1</sup>  
 Vogelstein 112<sup>1</sup>  
 Volz 30<sup>2</sup>, 43<sup>4</sup>  
 Wangenmann 148<sup>3</sup>, 230<sup>2</sup>  
 Warneck 14, 15, 23+<sup>6</sup>, 48<sup>1</sup>, 85, 120<sup>5</sup>,  
 130, 148<sup>1</sup>, 225  
 Weber, Ferd. 43<sup>1</sup>, 46<sup>1</sup>  
 Weber, Val. 47<sup>2</sup>, 210<sup>2</sup>, 214<sup>2</sup>, 218<sup>3,4</sup>  
 Weinle 11, 53, 59<sup>1</sup>, 79<sup>1</sup>, 92, 106<sup>1</sup>, 137<sup>1</sup>,  
 145<sup>1</sup>, 184, 209<sup>2</sup>, 214, 217<sup>4</sup>, 218  
 Weiß, Bernh. 11, 14, 18<sup>2</sup>, 52, 80, 83<sup>2</sup>,  
 86, 89, 98, 106, 107, 109, 118<sup>1</sup>, 122,  
 126<sup>1</sup>, 138<sup>1,3</sup>, 143, 154<sup>3</sup>, 160, 163<sup>1</sup>,  
 170<sup>2</sup>, 171<sup>4</sup>, 174<sup>1</sup>, 176<sup>2</sup>, 177<sup>2</sup>, 181<sup>2</sup>,  
 183<sup>2</sup>, 194, 202<sup>1</sup>, 219<sup>2</sup>, 244  
 Weiß, Hugo 136  
 Weiß, Joh. 6, 52, 54<sup>1</sup>, 55<sup>2</sup>, 57<sup>2</sup>, 61,  
 63, 66, 73<sup>3</sup>, 77<sup>2</sup>, 107<sup>2</sup>, 114, 116<sup>1,2</sup>,  
 127, 128+<sup>6</sup>, 149+<sup>3</sup>, 154<sup>3</sup>, 159, 163,  
 164, 169<sup>1,3</sup>, 175, 183<sup>3</sup>, 188, 191<sup>1</sup>,  
 202<sup>1</sup>, 222<sup>2</sup>  
 Weizsäcker 11, 56<sup>3</sup>, 123<sup>1</sup>, 131, 171<sup>4</sup>,  
 199 f, 220

Wellhausen 5, 41, 50, 53<sup>4</sup>, 55<sup>2</sup>, 57<sup>2</sup>,  
 61, 63<sup>2</sup>, 65<sup>2</sup>, 66, 68, 73<sup>3</sup>, 76<sup>4</sup>, 84<sup>3</sup>,  
 87<sup>2</sup>, 89, 90<sup>7</sup>, 100<sup>3</sup>, 109<sup>3</sup>, 111, 115,  
 127<sup>1</sup>, 136, 139<sup>3</sup>, 159, 170<sup>1</sup>, 175, 183,  
 189, 192<sup>2</sup>, 217<sup>3</sup>  
 Wendt 11, 23<sup>6</sup>, 52, 54<sup>2</sup>, 56, 59<sup>2</sup>, 62<sup>3</sup>,  
 65<sup>2</sup>, 71<sup>2</sup>, 73<sup>3</sup>, 74, 75<sup>2</sup>, 77<sup>2</sup>, 78<sup>3</sup>, 79<sup>3</sup>,  
 84<sup>3</sup>, 85<sup>3</sup>, 90, 92<sup>6</sup>, 93, 95<sup>2</sup>, 99<sup>1</sup>, 102<sup>2</sup>,  
 104<sup>1</sup>, 107<sup>3</sup>, 109<sup>2</sup>, 116<sup>1,4</sup>, 128<sup>6</sup>, 133,  
 136<sup>1</sup>, 138<sup>2</sup>, 146<sup>2</sup>, 150<sup>2</sup>, 151<sup>1</sup>, 154<sup>3</sup>,  
 155, 160<sup>1</sup>, 161 f, 165, 174, 197<sup>2,4</sup>,  
 195<sup>5</sup>, 201, 206<sup>3</sup>, 207, 208<sup>2</sup>, 221, 224<sup>4</sup>,  
 225  
 Wernle 7, 63<sup>2</sup>, 72<sup>1</sup>, 121<sup>2</sup>, 202<sup>2</sup>, 224<sup>7</sup>,  
 244  
 Wette, de 10, 13  
 Wilamowitz-Möllendorf 49<sup>1</sup>  
 Wilkinson 174<sup>1</sup>  
 Wohlenberg 15, 163<sup>1</sup>, 176  
 Wolfenbütteler Fragmente 4  
 Wrede 6<sup>3</sup>, 56<sup>3</sup>, 61, 214<sup>2</sup>, 218<sup>2</sup>, 220<sup>3</sup>  
 Wünsche 42<sup>4</sup>  
 Zahn 15, 72<sup>2</sup>, 85, 86, 87, 89, 90 f, 95<sup>6</sup>,  
 96<sup>2</sup>, 103<sup>2</sup>, 119, 120<sup>4</sup>, 124<sup>3</sup>, 126<sup>1</sup>, 128,  
 143<sup>1</sup>, 144<sup>2</sup>, 153<sup>1</sup>, 156<sup>1</sup>, 163<sup>1</sup>, 174<sup>4</sup>,  
 177<sup>1</sup>, 178<sup>2 ff</sup>, 182<sup>4</sup>, 184<sup>2,3</sup>, 195<sup>3</sup>, 206,  
 219<sup>1,2,4</sup>, 220<sup>3,4</sup>  
 Zimmermann 61<sup>3</sup>  
 Zschocke 19<sup>4</sup>

## Nachträge und Berichtigungen.

S. 1, Zeile 15 v. o. ist Is 9,1 nach dem Urtext, 9,2 nach der Vulgata zu lesen.

S. 7 A 2: Wernle, Die Anfänge unserer Religion<sup>2</sup>, Tübingen u. Leipzig 1904, 62. Es ist zu bemerken, daß bei Wernle sich einige Sätze finden, welche erheblich universaler klingen. Z. B. <sup>2</sup>33 (<sup>1</sup>29f): „Gleichzeitig eröffnete sich ihm ein hoffnungsvoller Blick in die Heidenwelt. Und so faßt er sich darein, wenn's Gott so will, der Messias zu sein, den Israel verstößt und den die Heiden annehmen.“ Vgl. <sup>2</sup>48 (<sup>1</sup>43): Für Jesus eröffnete sich „der Blick auf die Heidenwelt, und zwar an Israels Stelle“. Dann wird Mk 12,1.5.9 und Mt 8,11f angeführt, worauf es nur heißt: „Wie dieser Herzutritt der Heiden erfolgen soll, überläßt Jesus seinem Gott; er spricht nur die Verheißung aus, ohne einen Missionsbefehl zu geben.“

S. 11 A 10: B. Weiß, Das Leben Jesu II<sup>2</sup> (Stuttgart und Berlin 1902) 584 ff.

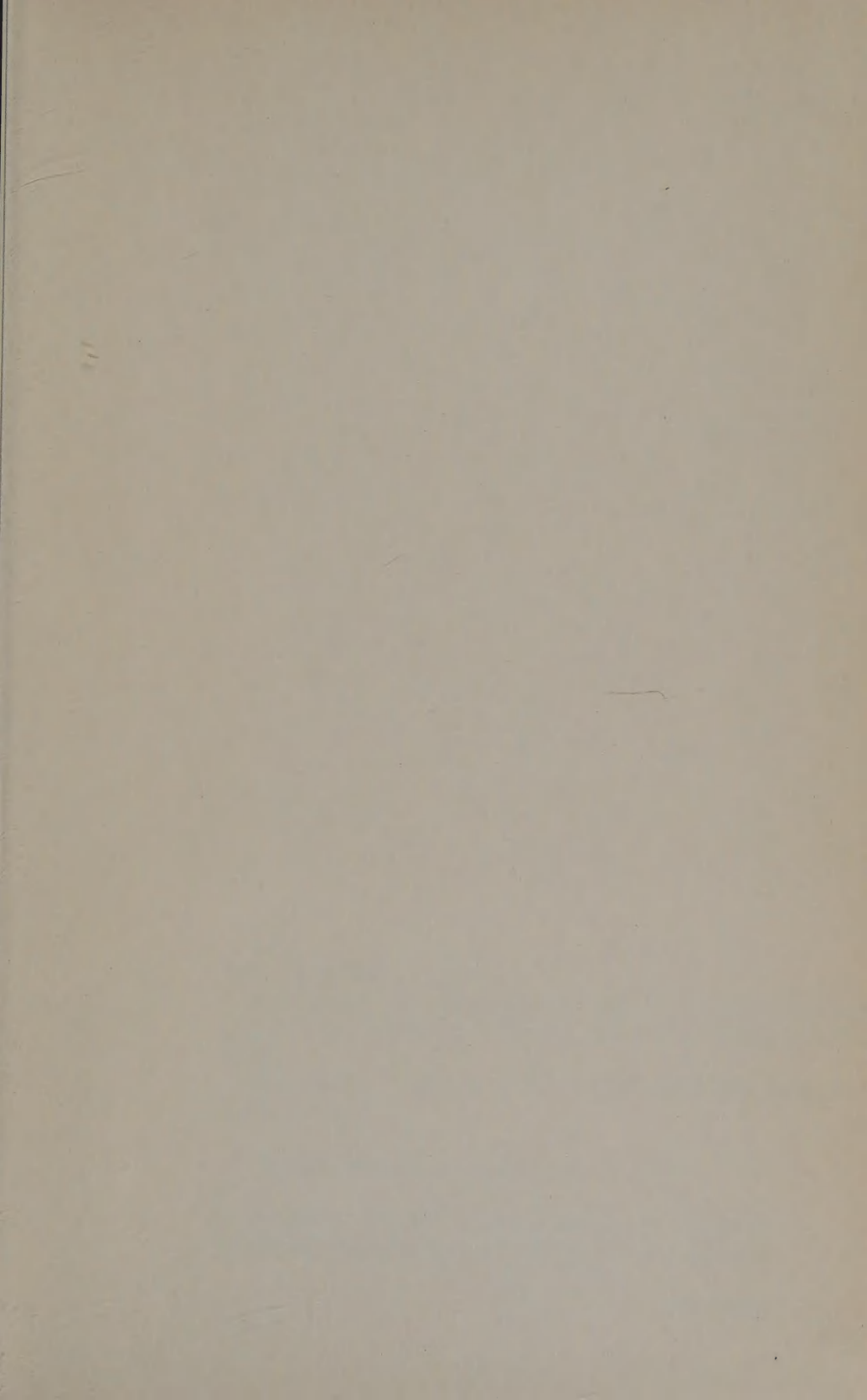
S. 37: Das aus den Nachrichten des Flavius Josephus erschlossene Jahr der Erbauung des Tempels auf dem Garizim (330) erweist sich nach den von Sachau publizierten aramäischen Papyrusurkunden aus Elephantine als unrichtig. Vgl. N. Peters, Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1907 (N. 49) 387 b.

S. 123 A 1, Zeile 2: 1902 statt 1903.

S. 217f: Vgl. dazu meine Besprechung von Moske im März-Heft des Katholik.











BV Meinertz, Max, 1880-  
2073 Jesus und die Heidenmission; biblisch-theolog-  
M4 ische Untersuchung. Münster i. W., Aschendorff,  
1908.  
xii, 244p. 25cm. (Neutestamentliche Abhand-  
lungen, 1-2)

Bibliographical footnotes.

1. Jesus Christ--Teachings. 2. Missions--  
Biblical teaching. I. Title. II. Series.

A 1711

CCSC/mmb



